

## ANARQUIA, ESTADO E UTOPIA

Com este conjunto de ensaios, Robert Nozick, professor de filosofia na Universidade Harvard, elaborou uma das análises mais sérias e inovadoras em matéria de filosofia política, recebendo o National Book Award quando de sua publicação nos Estados Unidos. Neste brilhante tratado teórico sobre a função do Estado moderno, o autor contesta as teses políticas e sociais mais apaixonadamente defendidas em nosso tempo - a liberal, a socialista e a conservadora - e expõe uma nova teoria sobre justiça distributiva, um modelo utópico de Estado que se presta à experimentação, sob o novo conceito de *Estado mínimo*, assim como uma proposta de integração entre ética, filosofia moral e teoria econômica.

Nozick questiona os atos e a legitimidade do Estado moderno, que utiliza seu aparato coercitivo-jurídico para pressionar o indivíduo e violar seus direitos. Não poupa críticas ao governo liberal, nem ao socialista ou ao conservador, que diz desrespeitarem o contrato social de que são parte, em detrimento das liberdades inerentes ao homem.

"As faculdades de raciocínio e imaginação de Nozick são raras, sua cultura é enorme e multidisciplinar... Sua perícia em cercar por todos os lados um assunto, prever objeções, ver o que se esconde por trás da fraqueza e do fingimento, extrair todas as implicações de uma alegação, fazer um número imenso de perguntas relevantes sobre questões supostamente resolvidas, levar à plena floração o que foi apenas esboçado por outros, é espantosa." *The American Scholar*

"Nenhum filósofo contemporâneo possui uma mente mais imaginosa, interesses mais amplos ou maiores habilidades dialéticas do que Robert Nozick." Revista *Harper's*

# Anarquia, Estado e Utopia

*Robert Nozick*



## **ANARQUIA, ESTADO E UTOPIA**

Este livro é um tratado teórico sobre a função do Estado moderno, no qual se expõem uma nova teoria de justiça distributiva, um modelo utópico de Estado experimental sob um novo conceito de *Estado mínimo*, e uma proposta de integração entre a ética, a filosofia moral e a teoria econômica, conjugada com uma posição unificada em matéria política. Recebido com grande interesse quando publicado nos Estados Unidos, foi agraciado com o National Book Award e considerado por muitos como obra fundamental do pensamento político contemporâneo.

Indivíduos têm direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer com os indivíduos sem violar seus direitos. Tão fortes e de tão alto alcance são esses direitos que colocam a questão do que o Estado e seus servidores podem e não podem fazer. Que espaço os direitos individuais deixam ao Estado? A natureza do Estado, suas funções legítimas e suas justificações constituem o tema central deste livro, e uma grande e diversificada variedade de tópicos entrelaça-se em seu curso.

Começando com uma formulação categórica dos direitos individuais, Robert Nozick, professor de filosofia na Universidade Harvard, estuda com grande seriedade a alegação anarquista de que, na manutenção de seu monopólio do uso da força e da proteção de todos dentro de um território, o Estado tem que violar direitos individuais e, por conseguinte, é intrinsecamente imoral. Refutando esta alegação, o autor argumenta, inicialmente, que um Estado nasceria da anarquia, mesmo que ninguém tivesse essa intenção ou tentasse criá-lo, através de um processo que não precisaria violar direitos de ninguém.

Se na primeira parte do livro Nozick justifica um Estado mínimo, na segunda parte alega que nenhum Estado mais amplo pode ser justificado, e finaliza com uma descrição hipotética de como ele poderia surgir, mostrando quão pouco atraente seria esse Estado mais amplo.

## **ANARQUIA, ESTADO E UTOPIA**

O livro se encerra argumentando que somente o Estado mínimo pode escapar a uma tradição sumamente inspiradora de pensamento social: a teoria utopista, da qual tudo o que poderia ser salvo é exatamente a estrutura do Estado mínimo. Este argumento implica uma comparação entre diferentes métodos de modelação da sociedade, dispositivos de projetamento e de filtragem, e a apresentação de um modelo que convida à aplicação da idéia matemática do economista sobre o que constitui o âmago de uma economia.

Robert Nozick

# Anarquia, Estado e Utopia

*Tradução:*  
Ruy Jungmann

**Jorge Zahar Editor**  
Rio de Janeiro

## SUMÁRIO

Título original:

*Anarchy, State and Utopia*

Tradução autorizada da primeira edição norte-americana  
publicada em 1974 por Basic Books, Inc., de Nova York, EUA

Copyright © 1974 by Basic Books, Inc.

Copyright © 1991 da edição em língua portuguesa:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua México 31 sobreloja  
20031 Rio de Janeiro, RJ

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo  
ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Capa: Gustavo Meyer

Impressão: Tavares e Tristão Ltda.

ISBN: 0-465-09720-0 (ed. orig.)

ISBN: 85-7110-156-6 (JZE, RJ)

<i>Prefácio</i>	9
<i>Agradecimentos</i>	15
parte I	
Teoria do Estado de Natureza ou	
Como Recair no Estado sem Realmente Tentar	
1. <i>Por Que a Teoria do Estado de Natureza?</i>	18
Filosofia política	18
Teoria política explicativa	21
2. <i>O Estado de Natureza</i>	25
Associações de proteção	27
A associação de proteção dominante	30
As explicações de mão invisível	33
A associação de proteção dominante será um Estado?	38
3. <i>As Restrições Morais e o Estado</i>	42
O Estado mínimo e o Estado ultramínimo	42
As restrições e os objetivos morais	43
Por que restrições indiretas?	45
Restrições libertárias	48
Restrições e animais	51
A máquina de experiências	58
Subdeterminação da teoria moral	60
Em que se baseiam as restrições?	63
O anarquista individualista	66

<b>4. Proibição, Indenização e Risco</b>	71	<b>A teoria de aquisição de Locke</b>	193
Os independentes e a agência de proteção dominante	71	<b>A condição</b>	197
Proibição e indenização	73	<b>Seção 2. A teoria de Rawls</b>	201
Por que jamais proibir?	74	<b>Cooperação social</b>	202
Teorias retributivas e dissuasivas de castigo	75	<b>Os termos da cooperação e o princípio de diferença</b>	207
Dividindo os benefícios da troca	79	<b>A posição inicial e os princípios de resultado final</b>	214
Medo e proibição	80	<b>Macro e micro</b>	220
Por que não proibir sempre?	85	<b>Bens naturais e arbitrariedade</b>	229
Risco	87	<b>O argumento positivo</b>	233
O princípio da compensação	92	<b>O argumento negativo</b>	241
A troca produtiva	98	<b>Bens coletivos</b>	244
<b>5. O Estado</b>	106	<b>8. Igualdade, Inveja, Exploração, etc.</b>	256
A proibição da justiça privada	106	<b>Igualdade</b>	256
“O princípio de eqüidade”	108	<b>Igualdade de oportunidade</b>	259
Direitos processuais	114	<b>Auto-estima e inveja</b>	263
De que maneira pode atuar a agência dominante?	119	<b>Trabalho expressivo</b>	269
O monopólio “de facto”	125	<b>O controle da empresa pelos trabalhadores</b>	273
A proteção de terceiros	127	<b>A exploração marxista</b>	276
O Estado	130	<b>A troca voluntária</b>	285
A explicação do Estado pela mão invisível	135	<b>Filantropia</b>	287
<b>6. Novas Considerações sobre o Argumento em Prol do Estado</b>	139	<b>Ter voz naquilo que nos afeta</b>	290
Interromper o processo?	139	<b>O Estado não-neutro</b>	293
Ataque antecipado	145	<b>Como funciona a redistribuição</b>	295
O comportamento no processo	150	<b>9. “Demoktesis”</b>	302
Legitimidade	153	<b>Coerência e exemplos paralelos</b>	302
O direito de todos de punir	156	<b>A formação do Estado mais-do-que-mínimo</b>	305
Restrição preventiva	161	<b>Histórias hipotéticas</b>	318
<b>parte II</b>			
<b>Além do Estado Mínimo</b>			
<b>7. A Justiça Distributiva</b>	170	<b>parte III</b>	
<b>Seção 1. A teoria da propriedade</b>	171	<b>Utopia</b>	
Princípios históricos e princípios de resultado final	174	<b>10. Um Balizamento para a Utopia</b>	324
Estabelecimento de padrões	176	<b>O modelo</b>	324
Como a liberdade perturba os padrões	181	<b>O modelo projetado em nosso mundo</b>	332
O argumento de Sen	184	<b>A estrutura</b>	335
Redistribuição e direitos de propriedade	186	<b>Meios de desenho e meios de filtragem</b>	338
		<b>A estrutura como terreno utópico comum</b>	342
		<b>Comunidade e nação</b>	345

Comunidades que mudam	348
Comunidades totais	349
Meios e fins utópicos	350
Como funciona a utopia	355
A utopia e o Estado mínimo	357
<i>Notas</i>	363
<i>Bibliografia</i>	383
<i>Índice Analítico</i>	389

## PREFÁCIO

Indivíduos têm direitos. E há coisas que nenhuma pessoa ou grupo podem fazer com os indivíduos (sem lhes violar os direitos). Tão fortes e de tão alto alcance são esses direitos que colocam a questão do que o Estado e seus servidores podem, se é que podem, fazer. Que espaço os direitos individuais deixam ao Estado? A natureza do Estado, suas funções legítimas e suas justificações, se existem, constituem o tema central deste livro, e uma grande e diversificada variedade de tópicos entrelaça-se no curso de nosso estudo.

Nossa principal conclusão sobre o Estado é que um Estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante justifica-se; que o Estado mais amplo violará os direitos das pessoas de não serem forçadas a fazer certas coisas, e que não se justifica; e que o Estado mínimo é tanto inspirador quanto certo. Duas implicações dignas de nota são que o Estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem a outros ou para proibir atividades a pessoas que desejam realizá-las para seu próprio *bem* ou proteção.

A despeito do fato de que são excluídas apenas medidas coercitivas, com vistas à concretização desses objetivos, permanecendo as voluntárias, numerosas pessoas rejeitarão imediatamente nossas conclusões, tendo certeza de que não *querem* acreditar em algo aparentemente tão desumano em relação às necessidades e sofrimentos dos demais. Conheço bem essa reação, pois eu mesmo a senti quando comecei a estudar essas questões. Embora com relutância, descobri que estava ficando convencido pelas (como são muitas vezes

chamadas nestes dias) opiniões libertárias, devido a numerosas considerações e argumentos. Este livro no entanto contém pouquíssimas indicações de minha relutância anterior. Em vez disso encerra muitas considerações e argumentos que apresento aqui tão convincentemente quanto me é possível. Por isso mesmo corro o risco de ofender duplamente: pela posição exposta e pelo fato de aduzir razões que a apóiam.

A relutância anterior não está presente neste volume, porque desapareceu. Com o passar do tempo acostumei-me às idéias e às suas consequências e hoje vejo a arena política através delas. (Deveria acaso dizer que elas me permitem ver através da arena política?) Uma vez que numerosas pessoas que adotam posição semelhante são estreitas e rígidas e paradoxalmente cheias de ressentimentos frente a maneiras mais livres de ser, o fato de eu ter agora reações naturais que se ajustam à teoria me coloca em má companhia. Não me sinto feliz em saber que a maioria das pessoas que conheço e respeito discorda de mim, tendo superado o prazer, não de todo admirável, de irritar ou deixar confusas as pessoas, oferecendo fortes razões em apoio a posições com que antipatizam ou mesmo detestam.

Escrevo segundo a sistemática de grande parte dos trabalhos filosóficos modernos de epistemologia ou metafísica: há argumentos complexos, alegações refutadas por contra-exemplos improváveis, teses surpreendentes, enigmas, condições estruturais abstratas, desafios para formular outra teoria que se ajuste a uma faixa especificada de casos, conclusões surpreendentes, etc. Embora tudo isso contribua para o interesse e o prazer intelectual (assim espero), algumas pessoas talvez julguem que a verdade sobre a ética e a filosofia política é séria e importante demais para ser alcançada por esses instrumentos “espalhafatosos”. Não obstante pode acontecer que a correção, na ética, não seja encontrada naquilo em que normalmente pensamos.

Uma codificação da opinião comum ou uma explicação de princípios aceitos não necessitam utilizar argumentos complexos. Considera-se como uma objeção a outras opiniões simplesmente observar que elas colidem com a opinião que os leitores, de qualquer maneira, desejam aceitar. Mas uma idéia que difere daquela do leitor não pode ser defendida simplesmente observando que a opinião comum colide com *ela!* Em vez disso será necessário submeter a opinião comum aos maiores testes e rigores intelectuais, através de

contra-argumentos, análise de seus pressupostos, e apresentação de uma série de situações possíveis em que mesmo seus proponentes se sentiriam constrangidos face às suas consequências.

O próprio leitor que não aceita meus argumentos deve descobrir que no processo de sustentar e respaldar sua opinião ele a esclareceu e aprofundou. Além do mais agrada-me pensar que a honestidade intelectual exige, ao menos ocasionalmente, que abandonemos nossas posições para estudar argumentos fortes contrários às nossas opiniões. De que outra maneira poderemos nos defender da persistência no erro? Afigura-se apenas justo lembrar ao leitor que a honestidade intelectual encerra perigos próprios: argumentos lidos, talvez, no princípio com fascinação curiosa podem vir a convencer e até mesmo parecerem naturais e intuitivos. Só a recusa em escutar é que nos protege de ser seduzido pela verdade.

Este volume se constitui de seus argumentos particulares. Ainda assim posso esclarecer um pouco mais o que o leitor encontrará nestas páginas. Uma vez que começo com uma formulação categórica dos direitos individuais, estudo com toda seriedade a alegação anarquista de que, na manutenção de seu monopólio do uso da força e da proteção de todos dentro de um território, o Estado tem que violar direitos individuais e, por conseguinte, é intrinsecamente imoral. Ao refutar essa alegação, argumento que um Estado nasceria da anarquia (na forma representada pelo estado de natureza de Locke), mesmo que ninguém tivesse essa intenção ou tentasse criá-lo, através de um processo que não precisaria violar os direitos de ninguém. O desenvolvimento desse argumento central da Parte I leva-nos através de uma grande diversidade de questões. Incluem elas o motivo por que idéias morais implicam restrições indiretas às ações em vez de serem meramente dirigidas para objetivos, o tratamento de animais, por que é tão satisfatório explicar situações complicadas como surgindo através de processos que não foram intenção de ninguém, as razões por que certas ações são proibidas, e não permitidas a não ser que uma indenização seja paga às suas vítimas, a inexistência de uma teoria de castigo baseada na dissuasão, as questões relativas à proibição de ações perigosas, o denominado “princípio da boa-fé” de Herbert Hart, o ataque preemptivo e a prisão preventiva. Essas questões e outras são trazidas na investigação da natureza e legitimidade moral do Estado e da anarquia.

A Parte I justifica o Estado mínimo; a Parte II alega que nenhum Estado mais amplo pode ser justificado. Prossigo argumen-

tando que uma grande diversidade de razões, que supostamente justificam o Estado amplo, não o fazem. Contra a tese de que tal Estado se justifica, a fim de realizar ou produzir justiça distributiva entre os cidadãos, formulo uma teoria de justiça (a teoria do título, ou direito, a coisas) que não requer qualquer Estado mais amplo, e o emprego do aparato dessa teoria a fim de dissecar e criticar outras teorias de justiça distributiva que propõem um Estado mais extenso, focalizando principalmente a recente e fortemente documentada teoria de John Rawls. São criticadas também outras razões em que alguém poderia pensar que justificam esse tipo de Estado, incluindo as de igualdade, inveja, controle pelos trabalhadores e teorias marxistas de espoliação. (Os leitores que acharem difícil a Parte I julgarão a Parte II mais fácil, sendo o Capítulo 8 mais fácil do que o Capítulo 7.) A parte II encerra-se com uma descrição hipotética de como poderia surgir um Estado mais amplo, historinha destinada a tornar esse Estado muito pouco atraente. Ainda que o Estado mínimo seja o único excepcionalmente justificável, ele pode parecer sem vida e sem atrativos, dificilmente apto a inspirar uma pessoa ou a postular um objetivo pelo qual valeria a pena lutar. A fim de avaliar essa possibilidade, passo a uma tradição sumamente inspiradora de pensamento social, a teoria utopista, e argumento que o que pode ser salvo dessa tradição é exatamente a estrutura do Estado mínimo. O argumento implica uma comparação entre diferentes métodos de modelação da sociedade, dispositivos de projetoamento e de filtragem, e a apresentação de um modelo que convida à aplicação da idéia matemática do economista sobre o que constitui o âmago de uma economia.

Minha ênfase em conclusões que divergem das crenças da maioria dos leitores pode induzi-los à idéia errônea de que este livro é uma espécie de tratado político. Não é. É uma exploração filosófica de questões controvertidas, muitas delas fascinantes em si e por si mesmas, que surgem e se interligam quando estudamos direitos individuais e Estado. A palavra “exploração” foi escolhida de propósito. Uma das opiniões sobre a maneira de escrever um livro de filosofia sustenta que o autor deve pensar minuciosamente em todos os detalhes da visão que apresenta e em seus problemas, polindo e refinando sua tese de modo a apresentá-la ao mundo como um todo acabado, completo e elegante. Não penso assim. De qualquer forma acredito que há lugar e função em nossa vida intelectual diária para um trabalho menos completo, contendo apresentações inacabadas,

conjeturas, questões e problemas em aberto, indicações, conexões secundárias, bem como uma linha principal do argumento. Há espaço para palavras sobre assuntos que não sejam as últimas palavras.

Na verdade a maneira habitual de apresentar uma obra filosófica deixa-me perplexo. Trabalhos de filosofia são escritos como se seus autores acreditassesem que constituem a palavra absolutamente final sobre o assunto. Mas não é certamente verdade que todos os filósofos pensem que, finalmente, graças a Deus, descobriram a verdade e em torno dela construíram uma fortaleza inexpugnável. De fato todos nós somos muito mais modestos. E por boas razões. Tendo pensado longa e exaustivamente sobre a visão que propõe, o filósofo tem uma idéia razoavelmente boa sobre seus pontos fracos, os lugares onde um grande peso intelectual é colocado sobre alguma coisa talvez frágil demais para suportá-lo, os pontos onde o aclaramento da opinião poderia começar, as suposições não comprovadas sobre as quais tem dúvidas.

Uma das formas da atividade filosófica lembra empurrar e comprimir coisas para caber em algum perímetro fixo de uma forma específica. Todas essas coisas estão espalhadas por aí e devem ser encaixadas. Empurramos e impelimos o material para dentro da área rígida, conseguindo colocá-lo dentro dos limites em um lado, enquanto ele forma uma protuberância em outro. Damos a volta e pressionamos o lado abaulado, criando outra protuberância em outro lugar. De modo que continuamos a empurrar e a pressionar,paramos as arestas das coisas para que se encaixem, voltamos a pressionar até que, finalmente, quase tudo se acomoda instavelmente no local, ou tudo aquilo que não é levado para bem longe, para que não seja notado. (Claro, a coisa toda não é tão grosseira assim. Podemos também adular e lisonjear. E a língua se presta bem para isso.) *Rapidamente*, descobrimos um ângulo do qual o ajuste parece perfeito e tiramos uma foto instantânea, com grande velocidade do obturador, antes que alguma coisa faça um calombo visível demais. Em seguida, de volta à sala escura para retocar os arranhões, rasgões e esgarçamentos no tecido do perímetro. Tudo o que resta é publicar a fotografia como representação de como as coisas são exatamente e notar como nada mais se encaixa devidamente em qualquer outra forma.

Nenhum filósofo diz: “Foi aqui que comecei, foi ali onde acabei. A grande fraqueza em minha obra é que parti de lá para aqui. Em particular, aqui estão as mais notáveis distorções, empurrões,

cutucadas, pauladas, extrações, estiramentos e cortes que cometi durante a viagem, para nada dizer das coisas jogadas fora e ignoradas e de todas as ocasiões em que me recusei a olhar.”

A reticência de filósofos sobre as fraquezas que percebem em suas próprias idéias não é, acho, simplesmente uma questão de honestidade filosófica e de integridade, embora seja isso, ou pelo menos se torne isso, quando levadas à consciência. A reticência está ligada à finalidade do filósofo ao formular suas teses. Por que se esforçam eles para empurrar tudo para aquele perímetro fixo? Por que não outro perímetro ou, mais radicalmente, por que não deixar as coisas onde estão? Por que queremos que seja assim? (Do que isso nos protege?) Dessas profundas (e assustadoras) questões tenho esperança de não ser capaz de desviar a vista em trabalhos futuros.

Minha principal razão para aqui mencionar essas questões, porém, não é que julgue que elas dizem respeito mais de perto a este trabalho do que a outros escritos filosóficos. Segundo penso, o que digo neste livro é correto. Esta não é minha maneira de retratar-me. Ao contrário, proponho-me a entregar tudo ao leitor: as dúvidas, as preocupações, as incertezas, bem como as crenças, as convicções e os argumentos.

Nos pontos especiais em meus argumentos, passagens, suposições etc., onde sinto tensão, procuro comentar ou pelo menos chamar a atenção do leitor para aquilo que me deixa inquieto. De antemão posso manifestar algumas preocupações teóricas gerais. Este livro não formula uma teoria precisa da base moral dos direitos individuais; nem contém uma exposição exata ou justificação de uma teoria de castigo retributivo; nem uma exposição rigorosa dos princípios da teoria tripartida da justiça distributiva que apresenta. Grande parte do que digo apóia-se ou utiliza aspectos gerais que acredito que essas teorias teriam, caso fossem postas em prática. No futuro penso em escrever sobre esses tópicos. Se chegar a esse ponto, sem dúvida alguma a teoria resultante diferirá do que ora espero que ela seja, e isso exigirá algumas modificações na superestrutura aqui levantada. Seria tolo esperar que completasse satisfatoriamente esses trabalhos fundamentais, como o seria também permanecer calado até que isso fosse feito. Talvez este ensaio estimule outros a ajudar.

## AGRADECIMENTOS

Os primeiros nove capítulos deste ensaio foram escritos no período 1971-72, no meu tempo de *Fellow* no Centro de Estudos Avançados em Ciências do Comportamento (Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences), em Palo Alto, uma instituição acadêmica de estrutura tão pequena que chegava às raias da anarquia individualista. Sou muito grato ao Centro e ao seu pessoal por me terem fornecido um meio tão conducente à conclusão de trabalhos. O capítulo 10 fez sua estréia em um simpósio sobre "Utopia e Utopismo", realizado em um encontro da Divisão Leste da Associação Filosófica Americana, em 1969. Alguns pontos dessa conferência reaparecem espalhados por outros capítulos. No verão de 1973 procedi a uma revisão de todo o manuscrito.

Objeções de Barbara Nozick a algumas posições aqui defendidas ajudaram-me a esclarecer minhas opiniões. Além disso ela me auxiliou enormemente de várias outras maneiras. Ao longo dos anos contei com os benefícios dos comentários, perguntas e contra-argumentos de Michael Walzer, enquanto submetia a ele idéias sobre alguns tópicos versados neste ensaio. No tocante ao manuscrito redigido no Centro recebi comentários escritos detalhados e muito úteis de W.V. Quine, Derek Parfit e Gilbert Harman. O mesmo fizeram, a respeito do capítulo 7, John Rawls e Frank Michelman e, sobre um esboço mais antigo da Parte I, Alan Dershowitz. Tirei também bom proveito de uma discussão com Ronald Dworkin sobre as maneiras como agências de proteção funcionariam (ou não funcionariam) e de sugestões que me foram oferecidas por Burton Dreben. Alguns estágios de várias partes do manuscrito foram lidos

e discutidos ao longo dos anos em encontros da Sociedade em Prol da Filosofia Ética e Jurídica (Society for Ethical and Legal Philosophy — SELF). Os debates regulares que tive com seus membros foram motivo de estímulo e prazer intelectual. Aliás, de uma longa conversa há seis anos com Murray Rothbard é que nasceu meu interesse pela teoria anarquista individualista. Ainda antes disso, discussões com Bruce Goldberg levaram-me a estudar as idéias libertárias com seriedade suficiente para querer refutá-las e dessa maneira aprofundar o assunto. O resultado é este que o leitor tem em mãos.

## PARTE I

### *Teoria do estado de natureza ou como recair no estado sem realmente tentar*

## capítulo 1

## POR QUE A TEORIA DO ESTADO DE NATUREZA?

Se o Estado não existisse, seria necessário inventá-lo? Seria o Estado *necessário* e teria que ser inventado? Essas perguntas se colocam para a filosofia política e para uma teoria que explique os fenômenos políticos e são respondidas pelo estudo do “estado de natureza”, para usar a terminologia da teoria política tradicional. A justificação para ressuscitar essa idéia arcaica teria que ser a fecundidade, o interesse e as implicações de alto alcance da teoria que dela resulta. Aos leitores (menos confiantes) que desejam de antemão uma garantia, diríamos que este capítulo discute as razões por que é importante estudar a teoria do estado de natureza, as razões para que se pense que a teoria seria fecunda. Essas razões, por necessidade, são algo abstratas e metateóricas. A melhor razão é a própria teoria desenvolvida.

### FILOSOFIA POLÍTICA

A questão fundamental da filosofia política, que precede qualquer outra sobre como o Estado deve ser organizado, é se ele deve ou não realmente existir. Por que não termos a anarquia? Uma vez que a teoria anarquista, se sustentável, põe por terra todo o assunto da filosofia política, é conveniente iniciar a filosofia política com um exame de sua maior alternativa teórica. Aqueles que consideram o anarquismo uma doutrina interessante pensarão que é possível que a filosofia política *termine* também aqui. Outros, impacientemente, esperarão pelo que virá depois. Ainda assim, conforme veremos, ar-

quistas e anarquistas por igual, aqueles que saltam cautelosos do ponto de partida bem como os que relutantemente se afastam dele baseados em argumentos, podem concordar que iniciar o assunto da filosofia política com a teoria do estado de natureza atende a uma finalidade *explicativa*. (Essa finalidade desaparece quando a epistemologia é iniciada com uma tentativa de refutar o cético.)

Que situação anárquica deveremos investigar a fim de responder à pergunta “por que não anarquia”? Talvez a que existiria se a situação política real não existisse, enquanto nenhuma outra possível situação política existisse. Mas à parte a suposição gratuita de que todos, em todo lugar, estariam no mesmo barco do não-Estado e a enorme impraticabilidade de estudar esse contrafato para chegar a uma dada situação, essa situação careceria de interesse teórico fundamental. Para sermos exatos, se essa situação de não-Estado fosse suficientemente terrível, não haveria razão para que alguém se abstivesse de desmantelar ou destruir esse Estado particular e não substituí-lo por outro qualquer.

Seria mais promissor focalizar uma descrição abstrata fundamental que abrangesse todas as situações de interesse, incluindo a “onde estariamos agora se...?” Se essa descrição fosse suficientemente horrível, o Estado despontaria como alternativa preferida, considerado com tanto prazer como uma ida ao dentista. Essas descrições apavorantes, porém, raramente convencem, e não apenas porque não conseguem alegrar ninguém. Os temas da psicologia e da sociologia são débeis demais para justificar generalizações tão pessimistas a respeito de todas as sociedades e pessoas, sobretudo porque o argumento depende de *não* formular essas suposições pessimistas sobre a maneira como o *Estado* opera. Claro, as pessoas sabem alguma coisa sobre como Estados reais têm operado e diferem em suas opiniões. Dada a enorme importância da opção entre Estado e anarquia, a cautela talvez sugira que usemos um critério “minimax” e focalizemos uma estimativa pessimista da situação de não-Estado: o Estado seria comparado com o estado de natureza hobbesiano mais pessimisticamente descrito. Mas, utilizando-se o critério “minimax”, essa situação hobbesiana deveria ser comparada com o Estado possível mais pessimisticamente descrito, incluindo *futuros* Estados. O pior estado de natureza certamente ganharia em tal comparação. Os que consideram o Estado como uma abominação não acharão o “minimax” muito interessante, especialmente porque parece que se poderia sempre restabelecer

o Estado, se isso viesse a ser julgado desejável. O critério “minimax”, por outro lado, operaria sobre as suposições mais otimistas acerca da maneira como as coisas se passariam — como agradaria a Deus, se o leitor gosta desse tipo de coisa. O otimismo imprudente, porém, carece também da capacidade de convencer. Na verdade nenhum sugerido critério de decisão para escolha em condições de incerteza convence neste particular, como também não a maximização da esperada utilidade, na base dessas probabilidades tão frágeis.

Mais a propósito, em especial para decidir que objetivos devemos tentar atingir, seria focalizar uma situação de não-Estado, na qual as pessoas atenderiam em geral às restrições morais e, da mesma maneira, atuariam como moralmente deveriam. Essa suposição não é absurdamente otimista. Não supõe que todas as pessoas agirão exatamente como devem. Ainda assim essa situação de estado de natureza é a melhor situação anárquica que poderíamos razoavelmente esperar. Daí ser de importância crucial investigar-lhe a natureza e defeitos, a fim de decidir se deve ou não haver um Estado, em vez de anarquia. Se pudermos demonstrar que o Estado seria superior até mesmo à melhor situação de anarquia, a melhor que realisticamente podemos esperar, ou que surgiria através de um processo que não implicaria medidas moralmente inaceitáveis, ou seria um melhoramento caso surgisse, isso forneceria um fundamento racional à existência do Estado. E o justificaria. (a)

Este estudo colocará a questão de saber se todas as ações que pessoas têm que empreender para estabelecer e administrar o Estado são ou não em si mesmas moralmente permissíveis. Alguns anarquistas alegam não só que ficaríamos muito melhor sem o Estado, mas que qualquer um deles necessariamente violentaria os direitos morais da pessoa e, por conseguinte, é em si mesmo imoral. Nossa ponto de partida, então, embora não-político, está em intenção longe de ser não-moral. A filosofia moral arma o palco e estabelece as fronteiras da filosofia política. O que as pessoas podem ou não fazer umas às outras fixa os limites do que podem fazer através da máquina do Estado ou do que podem fazer para criar tal máquina. As proibições morais permissíveis que ela pode fazer cumprir constituem a fonte de qualquer legitimidade que tenha o poder coercitivo fundamental do Estado. (Fundamentalmente o poder coercitivo é aquele que não repousa em qualquer consentimento da pessoa sobre a qual é aplicado.) Esse fato cria a principal esfera de atividade do Estado, talvez a única esfera legítima.

Além do mais, na medida em que a filosofia moral é obscura e dá origem a desacordos nos juízos morais das pessoas, ela coloca também problemas que poderíamos julgar como apropriadamente tratados na esfera política.

#### TEORIA POLÍTICA EXPLICATIVA

Além de sua importância para a filosofia política, o estudo desse estado de natureza servirá também para finalidades explicativas. As maneiras possíveis de compreender a esfera política são as seguintes: 1) explicá-la inteiramente em termos do não-político; 2) considerá-la como emergindo do não-político, mas irredutível a ele, um modo de organização de fatores não-políticos comprensível apenas em termos de novos princípios políticos; ou, 3) encará-la como esfera inteiramente autônoma. Uma vez que apenas a primeira promete plena compreensão de toda a esfera política,<sup>1</sup> ela sobressai como a alternativa teórica mais desejável, a ser abandonada apenas no caso em que se mostre impossível. Chamemos a esse tipo mais desejável e completo de explicação de uma esfera de sua explicação fundamental.

A fim de explicar fundamentalmente o político em termos do não-político, poderíamos começar ou com uma situação não-política, mostrando como e por que uma situação política emergiria mais tarde dela, ou com uma situação política que é descrita não-politicamente, extraído seus aspectos políticos de sua descrição não-política. Esta última origem ou equiparará os aspectos políticos àqueles aspectos não-políticos descritos ou utilizará leis científicas para ligar aspectos diferentes. Exceto talvez por este último modo, o poder de esclarecimento da explicação variará diretamente com o brilho independente do ponto de partida não-político (seja ele uma situação ou uma descrição) e com a distância real ou aparente do ponto de partida em relação ao seu resultado político. Quanto mais fundamental o ponto de partida (quanto mais escolher aspectos básicos, importantes e inescapáveis da situação humana) e menos próximo esteja ou pareça estar de seus resultados (quanto menos político ou assemelhado ao Estado pareça), melhor. Não aumentaria a compreensão chegar ao Estado começando de um ponto de partida arbitrário ou, de qualquer maneira, sem importância, obviamente adjacente ao mesmo desde o começo, ao passo

que seria um resultado interessante descobrir que os aspectos políticos e as relações eram redutíveis ou idênticos a outros, não-políticos, muito diferentes. Caso esses aspectos fossem fundamentais, a esfera política teria uma forte e firme base. Tão longe estamos de semelhante progresso teórico que a prudência apenas recomendaria que seguíssemos a alternativa de demonstrar que uma situação política surgiria de outra, não-política; isto é, que iniciássemos uma versão *explicativa* fundamental com o que é conhecido, na filosofia política, como teoria do estado de natureza.

Uma teoria de estado de natureza que se inicia com descrições gerais fundamentais de atos moralmente permissíveis ou não, e das razões profundas por que algumas pessoas, em qualquer sociedade, violariam essas restrições morais, e prosseguindo descreva como um Estado surgiria desse estado de natureza, servirá às nossas finalidades explicativas, *mesmo que nenhum Estado real jamais tenha surgido dessa maneira*. Hempel discutiu a idéia de uma explicação potencial que intuitivamente (e aproximadamente) é que seria a correta, se tudo que diz fosse verdade e funcionasse.<sup>2</sup> Digamos que uma explicação potencial *deficiente em seu aspecto legal* é uma explicação potencial com um enunciado falso aparentemente legal e que uma explicação potencial *deficiente em fatos* é uma explicação potencial com uma condição antecedente falsa. Uma explicação potencial que explique um fenômeno como resultado de um processo *P* seria deficiente (mesmo que não deficiente nem no sentido legal nem no factual) se algum processo *Q*, e não *P*, produzisse o fenômeno, embora *P* fosse capaz de gerá-lo. Se esse processo *Q* não o houvesse produzido, então *P* o faria. (b) Denominemos uma explicação potencial que não consegue, dessa maneira explicar realmente o fenômeno como uma explicação potencial *deficiente em processo*.

Uma explicação potencial *fundamental* (uma explicação que explicaria toda a esfera sob estudo, se fosse a explicação real) proporciona importante esclarecimento explicativo, mesmo que não seja a explicação correta. Compreender como, em princípio, uma *esfera inteira* poderia fundamentalmente ser explicada aumenta em muito nossa compreensão da mesma. (c) Explicações potenciais fundamentais deficientes em fatos, se suas condições iniciais falsas “poderiam ter sido verdadeiras”, esclarecerão muito. Até mesmo condições iniciais inteiramente falsas esclarecem, às vezes muito. Explicações potenciais fundamentais deficientes em termos legais podem esclarecer a natureza de uma esfera quase tão bem como

as explicações corretas, especialmente se as “leis” em conjunto formam uma teoria interessante e integrada. E as explicações potenciais fundamentais deficientes em processo (que não são deficientes nem em seus aspectos legais nem nos factuais) ajustam-se quase perfeitamente às nossas exigências explicativas e finalidades. Essas palavras não poderiam ser ditas tão veementemente, se é que o poderiam, sobre explicações não-fundamentais.

As explicações do estado de natureza da esfera política são explicações potenciais fundamentais do mesmo e possuem força explicativa e poder de esclarecimento, mesmo que incorretas. Aprendemos muito observando como o Estado poderia ter surgido, mesmo que ele não tenha surgido dessa maneira. Se não surgiu dessa maneira, aprenderíamos muito também verificando por que não surgiu, ou tentando explicar por que a parte particular do mundo real que diverge do modelo do estado de natureza é o que é.

Uma vez que considerações de filosofia política e de teoria política explicativa convergem sobre o estado de natureza de Locke, começaremos com isso. Mais exatamente começaremos com indivíduos em algo suficientemente parecido com o estado de natureza de Locke, de maneira que muitas diferenças, de outra forma importantes, possam ser ignoradas aqui. Só quando alguma divergência entre nossa concepção e a de Locke for relevante para a filosofia política, para nosso argumento sobre o Estado, será ela mencionada. A descrição inteiramente precisa do ambiente moral, incluindo a descrição exata da teoria moral e sua base subjacente, exigiria um estudo em grande escala e constituirá tarefa para outra ocasião. (Para uma vida inteira?) Essa tarefa é tão crucial, e tão vasto é o abismo deixado sem sua realização, que constitui apenas um pequeno consolo observar que estamos seguindo aqui a respeitável tradição de Locke, que não fornece nada que, mesmo de longe, se assemelhe a uma explicação satisfatória do *status* e base da lei da natureza no seu *Second Treatise*.

## NOTAS

(a) Isto contrasta com uma teoria que apresenta o Estado como surgindo de um estado de natureza através de um processo natural e inevitável de *deterioração*, mais ou menos como uma teoria médica trata do envelhecimento e da morte. Essa teoria não “justificaria” o Estado, embora talvez pudesse nos resignar à sua existência.

- (b) Ou talvez ainda *outro* processo *R* teria feito isso, se *Q* não houvesse feito, embora se *R* não tivesse gerado o fenômeno, então *P* o teria feito, ou... A oração objeto desta nota deveria ser: *P* teria produzido o fenômeno se nem *Q*, *R*, ... o houvessem feito. Ignoramos aqui a complicação de que aquilo que impediria *Q* de produzir o fenômeno poderia também impedir *P* de fazê-lo.
- (c) Essa alegação precisa ser ressalvada. Não aumentaria nossa compreensão de uma dada esfera ao sermos informados, como explicação potencial, daquilo que sabemos ser falso; que, dançando de certa maneira, fantasmas, feiticeiras ou duendes fazem a esfera dessa maneira. É plausível pensar que uma explicação de uma esfera qualquer deve apresentar um mecanismo básico que o produz. (Ou faça alguma outra coisa igualmente geradora de compreensão.) Mas dizer isso não implica formular exatamente as condições profundas que um mecanismo básico deve satisfazer para explicar a esfera em questão. A ressalva exata da alegação contida no texto aguarda progressos na teoria da explicação. Ainda assim outras dificuldades exigem tais progressos. Ver Jaegwon Kim, "Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event", *The Journal of Philosophy*, 70, n.º 8 (26 de abril de 1973), 217–236.

## capítulo 2

## O ESTADO DE NATUREZA

No estado de natureza de Locke, os indivíduos encontram-se em um “estado de liberdade perfeita para organizar seus atos e dispor de seus bens e pessoas como julgam conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem” (sec. 4).<sup>1</sup> Os limites da lei da natureza estabelecem que “ninguém deve prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou propriedade” (sec. 6). Algumas pessoas transgridem esses limites, “usurpando direitos de outrem... e prejudicando-se mutuamente” e, como reação, pessoas podem defender-se ou defender outras pessoas contra os usurpadores desses direitos (cap. 3). O ofendido e seus agentes podem pleitear do infrator “tanto quanto seja necessário para reparar o dano que sofreu” (sec. 10); “todos têm o direito de punir os infratores dessa lei na medida em que for necessário para impedir sua violação” (sec. 7); todas as pessoas podem, e podem apenas, “revidar [a um criminoso] tanto quanto a calma razão e a consciência determinem, de forma proporcional à infração, e apenas na medida em que possa servir como reparação e dissuasão” (sec. 8).

Há contudo “inconveniências no estado de natureza” para as quais, diz Locke, “reconheço plenamente que o governo civil constitui o remédio apropriado” (sec. 13). A fim de compreender exatamente o que são esses remédios do governo civil, temos que fazer mais do que repetir a lista de Locke de inconveniências do estado de natureza. Temos que levar em conta também que arranjos podem ser feitos no estado de natureza para lidar com esses inconvenientes

— evitá-los, torná-los menos prováveis ou menos graves nas ocasiões em que ocorrem. Só depois de todos os recursos do estado de natureza terem sido postos em uso, isto é, todos os arranjos e acordos voluntários que pessoas podem fazer ou negociar, agindo dentro de seus direitos, e só depois de serem estimados os efeitos dos mesmos, estaremos em condições de verificar que gravidade têm os inconvenientes que sobram, para serem remediados pelo Estado, e avaliar se o remédio é pior do que a doença. (a)

No estado de natureza a lei natural entendida talvez não disponha de forma correta sobre todas as contingências (ver as seções 159 e 160, onde Locke apresenta esse argumento sobre sistemas jurídicos, mas compará-las com a seção 124), e homens que julgam em causa própria sempre se concederão o benefício da dúvida e suporão que estão com a razão. Superestimarão o volume de dano ou prejuízo que sofreram, e as paixões os levarão a tentar punir mais do que proporcionalmente os demais e exigir indenização excessiva (sec. 13, 124, 125). Dessa maneira a exigência de respeito aos direitos da pessoa (incluindo os direitos que são violados quando o indivíduo é punido em excesso) resulta em rixas, em séries intermináveis de atos de retaliação e extração de indenizações. E não há maneira firme de *resolver* tal contenda, *terminá-la*, e fazer com que ambas as partes saibam que ela acabou. Mesmo que uma parte *diga* que se absterá de atos de retaliação, a outra só poderá ficar tranquila se souber que a primeira não se sente ainda com direito à indenização ou a vingar-se e, por conseguinte, a tentar, quando se apresente ocasião favorável. Qualquer método que um único indivíduo possa usar, em uma tentativa de comprometer-se irrevogavelmente a renunciar à sua parte numa contenda, não proporcionaria garantias suficientes à outra parte. O acordo tácito para encerrar a contenda seria igualmente instável.<sup>2</sup> Essas sensações de prejuízo mútuo podem ocorrer mesmo no caso do direito mais claro e com acordo conjunto sobre os fatos da conduta de cada pessoa. Maiores ainda serão as oportunidades de batalha retaliatória quando os fatos ou os direitos forem até certo ponto obscuros. Além disso, a pessoa talvez não disponha, no estado de natureza, de poder para fazer respeitar seus direitos, talvez não possa castigar ou exigir indenização de um adversário mais forte que os tenha violado (secs. 23, 126).

### ASSOCIAÇÕES DE PROTEÇÃO

De que maneira pode o indivíduo enfrentar esses problemas no estado de natureza? Comecemos com este último. No estado de natureza o indivíduo pode pessoalmente exigir respeito aos seus direitos, defender-se, reclamar indenização e punir (ou pelo menos tentar ao máximo fazê-lo). Outros indivíduos podem juntar-se a ele em sua defesa a seu pedido.<sup>3</sup> Podem aliar-se a ele para repelir um atacante ou perseguir um agressor porque são dotados de espírito público, são seus amigos ou ele os ajudou no passado ou porque desejam que ele os ajude no futuro ou ainda em troca de alguma coisa. Grupos de indivíduos podem assim formar associações de proteção mútua: todos responderão ao chamamento de qualquer membro para sua defesa ou para fazer valer o respeito a seus direitos. Na união há força. Dois inconvenientes, porém, acompanham essas associações simples de proteção mútua: 1) todos estão sempre de sobreaviso para desempenhar a função protetora (e como se decidirá quem atenderá ao chamamento para funções protetoras que não exigem os serviços de todos os membros?); e 2) qualquer membro pode apelar para seus colegas dizendo que seus direitos foram ou estão sendo violados. Nenhuma associação de proteção vai querer ficar à inteira disposição de seus membros rabugentos ou paranóicos, para nada dizer dos membros que poderiam tentar, sob o disfarce de autodefesa, usar a associação para violar os direitos de terceiros. Surgirão dificuldades também se dois membros da mesma associação entrarem em litígio, cada um deles apelando aos colegas para que corram em seu socorro.

A associação de proteção mútua poderia tentar enfrentar a questão de conflito entre membros adotando uma política de não-intervenção. No entanto, essa política semearia discórdia na associação e poderia resultar na formação de subgrupos que talvez lutassesem entre si e dessa maneira ocasionassem o esfacelamento da associação. Essa política poderia também estimular agressores potenciais a participarem do maior número possível dessas associações, a fim de obter imunidade contra ação retaliatória ou defensiva, criando assim um grande fardo para os procedimentos iniciais de triagem da associação. Por todos esses motivos as associações desse tipo (quase todas as que sobrevivem aos indivíduos que nelas in-

gressam) não adotam uma política de não-intervenção; utilizam algum meio para determinar de que maneira devem agir quando alguns membros alegam que outros lhes violaram os direitos. Numerosos procedimentos arbitrários podem ser imaginados (como, por exemplo, intervir ao lado do membro que se queixou primeiro), embora a maioria das pessoas prefira aquelas que seguem algum método para descobrir qual queixoso tem razão. Quando um membro entra em conflito com um não-membro, a associação procura verificar também, de alguma maneira, quem tem razão, se não por outro motivo, para evitar constantes e dispendiosos envolvimentos nas brigas de cada membro, seja isso justo ou injusto. A inconveniência de todos se manterem de prontidão, quaisquer que sejam no momento suas atividades, inclinações ou vantagens comparativas, pode ser solucionada da maneira habitual pela divisão de trabalho e pela troca. Algumas pessoas são contratadas para exercerem funções de proteção e alguns empresários ingressam no negócio de vender serviços de proteção. Tipos diferentes de políticas protetoras seriam oferecidos, a preços diferentes, àqueles que talvez desejam proteção mais ampla ou detalhada.<sup>4</sup>

O indivíduo pode optar por arranjos ou soluções mais particulares do que entregar a uma agência de proteção privada todas as funções de identificação, detenção, determinação judicial da culpa, castigo e extração de uma indenização. Ciente dos perigos de ser juiz em seu próprio caso, pode transferir a decisão de se foi ou não realmente prejudicado, e em que medida, a alguma parte neutra ou menos envolvida. A fim de assegurar-se de que o efeito social da justiça foi produzido, tal parte teria que ser em geral respeitada e considerada neutra e íntegra. Os litigantes podem dessa maneira tentar se proteger contra a aparência de parcialidade e mesmo concordar sobre a mesma pessoa como juiz entre elas e prometer aceitar-lhe a decisão. (Ou poderá haver um processo específico através do qual uma das partes, insatisfeita com a decisão, possa apelar da mesma.) Por razões óbvias, entretanto, haverá fortes tendências para que as acima mencionadas funções convirjam para o mesmo agente ou agência.

De fato, há atualmente pessoas que levam seus litígios para fora do sistema judiciário do Estado, para outros juízes ou cortes de sua escolha como, por exemplo, tribunais eclesiásticos.<sup>5</sup> Se os litigantes acham que algumas atividades do Estado ou de seu sistema judiciário são tão repulsivas que nada querem com elas, podem

concordar com formas de arbitragem ou julgamento fora da máquina do poder público. As pessoas na verdade tendem a esquecer as possibilidades de agirem independentemente do Estado. (Analogamente, pessoas que querem ser paternalmente regulamentadas esquecem as possibilidades de entrar em contrato sobre limitações particulares ao seu próprio comportamento ou nomear um dado corpo supervisor paternalista com poderes sobre si mesmas. Em vez disso engolem o padrão exato de restrições que os órgãos legislativos porventura aprovarem. Há realmente alguém que, procurando um grupo de pessoas sábias e sensíveis para regulamentar-lhe a vida, em proveito próprio, escolheria aquele grupo de pessoas que constituem a composição das duas casas do Congresso?) Formas variadas de decisão judicial, diferindo dos tipos particulares oferecidos pelo Estado, certamente poderiam ser criadas. Nem os custos de criação e escolha dessas cortes explicam o fato de pessoas utilizarem a forma estatal. Isto porque seria fácil ter um grande número de sistemas preestabelecidos que as partes litigantes poderiam escolher. Presumivelmente, o que leva as pessoas a usar o sistema de justiça do Estado é a questão do cumprimento final das decisões. Só o Estado tem poderes para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes. O Estado não *permite* que alguém mais faça cumprir as decisões de outro sistema. Dessa maneira, em qualquer litígio em que os litigantes não conseguem concordar sobre um método de solução, ou em qualquer confronto em que um dos lados não confia em que o outro aceitará e cumprirá a decisão (se o outro, mediante contrato, comprometeu-se a entregar algo de enorme valor e não cumpre a decisão, através de qual agência pode esse contrato ter seu cumprimento imposto?), os litigantes que desejam que seus alegados direitos sejam reconhecidos e respeitados não terão outro recurso permitido pelo sistema judiciário do Estado do que recorrer a esse próprio sistema. Esse fato pode configurar para pessoas que se opõem veementemente a qualquer dado sistema estatal uma série de opções extremamente pungentes e dolorosas. (Se o sistema judiciário do Estado faz cumprir os resultados de certos procedimentos de arbitragem, os indivíduos podem vir a concordar — na suposição de que se dispõem a cumprir o acordo — sem qualquer contato direto com o que consideram ser servidores ou instituições do Estado. Mas a situação é a mesma se assinam um contrato que é feito cumprir apenas pelo Estado.)

*Exigirão* as agências de proteção que seus clientes renunciem ao direito de retaliação privada, se foram prejudicados por não-clientes da mesma? Tal retaliação poderia resultar muito bem em contra-retaliação por outra agência ou indivíduo, e a agência de proteção não desejaría, nessa *fase tardia*, envolver-se em uma situação complicada, tendo que defender o cliente de uma contra-retaliação. As agências recusariam proteger alguém contra uma retaliação a menos que, inicialmente, lhe houvesse sido dada permissão de tomar retaliações. (Embora, não poderiam elas simplesmente cobrar muito mais por uma política de proteção mais ampla que preveja tal cobertura?) As agências não precisam nem mesmo exigir que, como parte do acordo com ela, o cliente renuncie, por contrato, a seu direito de execução privada de justiça contra seus *outros clientes*. A agência precisaria apenas recusar a um cliente *C*, que privadamente executa seus direitos contra outros clientes, qualquer proteção contra contra-retaliações impostas a ele por esses outros clientes. Esta situação é semelhante ao que ocorreria se *C* agisse contra um não-cliente. O fato adicional de que *C* age contra um cliente da agência significa que esta agirá em relação a *C*, como faria no tocante a qualquer não-cliente que privadamente executasse seus direitos sobre qualquer um de seus clientes (ver Capítulo 5). Esta situação reduz a níveis minúsculos a execução privada de direitos intra-agência.

#### A ASSOCIAÇÃO DE PROTEÇÃO DOMINANTE

Inicialmente várias diferentes associações ou companhias de proteção oferecerão seus serviços na mesma área geográfica. O que ocorrerá quando houver um conflito entre clientes de diferentes agências? A situação torna-se relativamente simples se as agências tomam a mesma decisão sobre a solução do caso. (Embora cada uma delas possa querer exigir castigo). Mas o que acontecerá se tomarem decisões diferentes quanto aos méritos do caso e uma agência tentar proteger seu cliente enquanto a outra esforça-se para castigá-lo ou obrigá-lo a pagar uma indenização? Três possibilidades apenas merecem consideração:

1. Nessas situações as forças das duas agências entram em luta. Uma delas sempre vence tais lutas. Uma vez que os clientes da

agência derrotada ficam mal protegidos em conflitos com clientes da agência vencedora, deixam eles que sua agência faça negócios com a vencedora.<sup>6</sup>

2. Uma agência tem seu poder centralizado em uma área geográfica e a outra em área diferente. Cada uma delas vence as lutas travadas perto de seu centro de poder, sendo estabelecido algum gradiente.<sup>7</sup> Pessoas que têm relações com uma agência, mas vivem sob o poder de outra, ou se mudam para um local mais perto da sede de sua própria agência ou passam a utilizar os serviços de outra agência. (Esta fronteira é tão conflituosa como a que separa Estados.)

Em nenhum desses dois casos há grande disseminação geográfica. Só uma agência opera em uma dada área geográfica.

3. As duas agências lutam leal e freqüentemente. Ganham e perdem mais ou menos na mesma medida, e seus membros entremisturados têm freqüentemente negócios e disputas entre si. Ou talvez sem lutas ou após apenas algumas escaramuças, as agências compreendem que na ausência de medidas preventivas esses choques ocorrerão sempre. De qualquer modo, a fim de evitar lutas freqüentes, caras e desperdiçadoras, elas, talvez por intermédio de seus executivos, resolvem solucionar pacificamente os casos sobre os quais chegaram a juízos diferentes. Concordam em escolher e acatar as decisões de um terceiro juiz ou tribunal a que podem recorrer, quando diferentes seus respectivos juízos. (Ou podem estabelecer regras dispendendo sobre que agência exerce jurisdição e em que circunstâncias.)<sup>8</sup> Dessa maneira emerge um sistema de cortes de apelação e regras acordadas sobre jurisdição e conflito de leis. Embora operem diferentes agências, há um sistema judiciário unificado, do qual todas elas são componentes.

Em todos esses casos quase todas as pessoas residentes em uma área geográfica encontram-se sob algum sistema comum que julga entre suas reivindicações concorrentes e lhes faz cumprir os direitos. Da anarquia gerada por grupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, pressões de mercado, economias de escala e auto-interesse racional surge algo que se assemelha muito a um Estado mínimo ou a um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos. Por que esse sistema de mercado difere

de todos os demais mercados? Por que um virtual monopólio surgiria nesse mercado sem a intervenção do governo, que, em outras situações, o cria e mantém?<sup>9</sup> O valor do produto adquirido — a proteção contra os demais — é *relativo*; depende de quão fortes são os demais. Ainda assim, ao contrário dos outros bens que são avaliados comparativamente, serviços concorrentes de proteção máxima não podem coexistir. A natureza do serviço coloca não só diferentes agências em concorrência pela preferência dos clientes, mas também as lança em violentos conflitos entre si. Além disso, uma vez que o valor de menos que o produto máximo declina desproporcionalmente com o número dos que o compram, os clientes não se satisfarão tranquilamente com o bem inferior e companhias concorrentes serão colhidas em uma espiral declinante. Daí as três possibilidades que listamos anteriormente.

A história acima supõe que todas as agências tentam, de boa fé agir dentro dos limites da lei de natureza de que falava Locke.<sup>10</sup> Uma “agência de proteção”, porém, poderia atacar outras pessoas. Em relação à lei de natureza de Locke ela seria uma agência criminosa. (Que contrapesos concretos haveria a seu poder? Que contrapesos reais há ao poder do Estado?) Outras agências poderiam se aliar contra ela. Pessoas poderiam recusar-se a ter negócios com os clientes da agência criminosa, boicotando-os a fim de reduzir a possibilidade de que ela intervenha em seus próprios negócios. Isso poderia tornar mais difícil à agência criminosa conseguir clientes. Mas esse boicote parece instrumento eficaz apenas de acordo com suposições muito otimistas sobre o que não pode ser mantido em segredo e sobre os custos ao indivíduo do boicote parcial, em comparação com os benefícios de recebimento de cobertura mais ampla oferecida pela agência “criminosa”. Se a agência “criminosa” é simplesmente um agressor *visível*, pilhando, saqueando e extorquindo sem nenhuma reivindicação plausível à justiça, ela terá mais problemas do que os Estados. Isso porque a reivindicação do Estado à legitimidade induz seus cidadãos a acreditar que têm certo dever de obedecer a seus éditos, pagar seus impostos, travar suas batalhas, e assim por diante, decorrendo daí que algumas pessoas cooperam voluntariamente com ele. Uma agência abertamente agressiva não poderia depender de tal cooperação voluntária nem a receberia, uma vez que as pessoas se considerariam apenas como suas vítimas e não como seus cidadãos.<sup>11</sup>

#### AS EXPLICAÇÕES DE MÃO INVISÍVEL

*De que maneira, se é que isso acontece, uma associação de proteção dominante difere do Estado?* Teria Locke errado ao imaginar que um pacto seria necessário para criar uma sociedade civil? Como errou ao pensar (secs. 46, 47, 50) que um “acordo”, ou “consentimento mútuo”, era necessário para produzir a “invenção da moeda”? Em um sistema de escambo há grande inconveniência e custos em procurar alguém que tem o que queremos e quer o que temos, mesmo em um mercado, o qual, cabe notar, não precisa tornar-se tal mediante acordo expresso de todos de ali negociar. As pessoas trocarão seus bens por algo que sabem que é em geral mais desejado do que aquilo que têm. Pois será mais provável que possam trocar isso por aquilo que querem. Pelas mesmas razões outras pessoas se mostrarão mais dispostas a aceitar em troca esses bens em geral mais desejados. Dessa maneira pessoas convergem em trocas sobre os bens mais comerciáveis, desejando trocar seus bens por eles. E se mostrarão tanto mais desejosas quanto mais souberem de outros que estão também dispostos a assim proceder, em um processo que se reforça mutuamente. (Este processo será reforçado e acelerado por intermediários que procurarem lucrar facilitando as trocas e que, com freqüência, acham mais conveniente oferecer em troca bens mais comerciáveis.) Por óbvias razões, os bens sobre os quais convergem, através de decisões individuais, revestem-se de certas propriedades: valor independente inicial (de outra maneira não começariam como sendo mais comerciáveis), permanência física e qualidades de não perecíveis, divisíveis, portáteis, e assim por diante. Não é necessário qualquer acordo expresso nem um contrato social que fixe um meio de troca.<sup>12</sup>

Há uma certa e bela característica em explicações desse tipo. Mostram que algum modelo ou esquema geral, que teríamos julgado como produzido por uma tentativa bem-sucedida de um indivíduo ou grupo para implementá-lo, foi em vez disso produzido e mantido por um processo que de nenhuma maneira teve “em mente” o modelo geral. De acordo com Adam Smith, denominaremos essas explicações de *explicações de mão invisível*. (“Todo indivíduo pretende obter apenas seu próprio ganho, e nisso, como em muitos outros casos, ele é orientado por uma mão invisível a fim de promover um

fim que não fazia parte de suas intenções.”) Um aspecto especialmente satisfatório dessas explicações (aspecto que, esperamos, esteja presente na versão que este livro dá do Estado) é em parte tornado mais claro por sua ligação com a idéia de explicação fundamental esboçada no Capítulo 1. As explicações fundamentais de uma esfera qualquer são explicações da mesma em outros termos. Não utilizam quaisquer idéias da esfera em questão. Apenas através dessas explicações podemos explicar e, daí, compreender tudo sobre a esfera em causa. Quanto menos nossas explicações utilizam idéias que constituem o que deve ser explicado, mais (*ceteris paribus*) compreendemos. Consideramos agora modelos complicados, que pensariam que só poderiam surgir através de intenção inteligente, apenas através de alguma tentativa de implementar o modelo. Poderíamos tentar explicar diretamente esses modelos, ou padrões, em termos de desejos, necessidades, crenças, e assim por diante, de indivíduos orientados para a realização ou concretização desse modelo. Mas nessas explicações aparecerão descrições do modelo, *pelo menos entre aspas*, como objetos de crença e desejo. A explicação em si dirá que alguns indivíduos desejam produzir algo com (algumas) das características do modelo, que alguns indivíduos acreditam que a (melhor, ou a...) maneira de implementar os aspectos do modelo consiste em... e assim por diante. As explicações de mão invisível minimizam o emprego de idéias que constituem os fenômenos a serem explicados. Em contraste com explicações diretas, não explicam modelos complicados, incluindo as idéias do modelo plenamente desenvolvidas como objetos dos desejos ou crenças das pessoas. As explicações de mão invisível de fenômenos, por conseguinte, proporcionam maior compreensão do que explicações dos mesmos como sendo realizados por intenção, como objeto de intenções de pessoas. Não é de surpreender, por conseguinte, que sejam mais satisfatórias.

Uma explicação de mão invisível mostra que o que parece ser produto do trabalho intencional de alguém não foi produzido pela intenção de ninguém. Poderíamos denominar o tipo oposto de explicação de “explicação de mão oculta”. Uma explicação de mão oculta explica o que parece ser apenas um conjunto desconexo de fatos que (com certeza) não é produto de trabalho intencional, como o produto do trabalho intencional de um indivíduo ou grupo. Algumas pessoas julgam também essas explicações satisfatórias, como é evidenciado pela popularidade das teorias de conspiração.

Alguém poderia atribuir tão alto valor a cada tipo de explicação, de mão invisível ou mão oculta, que poderia arriscar-se à tarefa sisifiana de explicar cada conjunto de fatos isolados, aparentemente não-intencionais ou coincidentes, como produto de trabalho intencional e cada suposto produto de intenção como um conjunto não-intencional de fatos! Seria muito agradável continuar com essa iteração por algum tempo, mesmo que apenas através de um ciclo completo.

Uma vez que não ofereço uma versão explícita das explicações de mão invisível,<sup>13</sup> e desde que a idéia desempenha um papel no que se segue, menciono alguns exemplos a fim de dar ao leitor uma idéia mais clara do que temos em mente quando falamos desse tipo de explicação. (Os exemplos dados para ilustrar esse tipo de explicação não precisam ser explicações corretas.)

1. Explicações da teoria da evolução (através de mutação aleatória, seleção natural, desvio genético, e assim por diante) de traços ou características de organismos e populações. (James Crow e Motto Kimura fazem um levantamento de formulações matemáticas em *An Introduction to Population Genetics Theory*, Nova York: Harper & Row, 1970.)
2. Explicações da ecologia sobre a regulação de populações animais. (Ver Lawrence Slobodkin, *Growth and Regulation of Animal Populations* [Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1966], que contém um levantamento a esse respeito.)
3. O modelo explicativo de Thomas Schelling (*American Economic Review*, maio de 1969, pp. 488-493), mostrando que padrões extremos de segregação racial são produzidos por indivíduos que não a desejam, mas querem, por exemplo, residir em bairros nos quais 55% de sua população sejam de seu próprio grupo, e que mudam de local de residência para atingir esse objetivo.
4. Certas explicações do condicionamento operante em vários complicados padrões de conduta.
5. A discussão que Richard Herrnstein nos dá de fatores genéticos no padrão de estratificação de classe de uma sociedade (*I.Q. in the Meritocracy*, Atlantic Monthly Press, 1973).
6. Discussões de como cálculos econômicos são realizados nos mercados. (Ver Ludwig von Mises, *Socialism*, Part II, *Human Action*, Caps. 4, 7-9).

7. Explicações microeconômicas dos efeitos de intervenção externa nos mercados e do estabelecimento e natureza de novos equilíbrios.
8. Explicação de Jane Jacobs sobre o que torna seguras certas partes de cidades no *The Death and Life of Great American Cities* (Nova York: Random House, 1961).
9. A teoria austriaca de ciclos econômicos.
10. A observação de Karl Deutsch e William Madow de que em uma organização com grande número de decisões importantes (que podem ser mais tarde avaliadas para se verificar sua correção) a serem tomadas entre algumas alternativas, se grande número de pessoas tem oportunidade de dizer de que maneira as decisões devem ser tomadas, algumas pessoas ganharão reputação de conselheiros sábios, mesmo que todos decidam aleatoriamente que conselho oferecer ("Note on the Appearance of Wisdom in Large Bureaucratic Organizations", *Behavioral Science*, janeiro de 1961, pp. 72-78).
11. Padrões que surgem da operação de uma alteração na modificação que Frederick Frey introduziu no Princípio de Peter: pessoas que sobem três níveis além de seu nível de incompetência até a ocasião em que sua incompetência é notada.
12. A explicação de Roberta Wohlstetter (*Pearl Harbor: Warning and Decision* [Stanford University Press, 1962], contra os teóricos da "conspiração", sobre o motivo por que os Estados Unidos não agiram com base na prova que possuíam, indicando um próximo ataque japonês a Pearl Harbor.
13. Aquela explicação da "preeminência intelectual dos judeus" que focaliza o grande número de católicos mais inteligentes que, durante séculos, não tiveram filhos, em contraste com o encorajamento dado pelos rabis ao casamento e à reprodução.
14. A teoria de que bens públicos não são fornecidos exclusivamente pela ação individual.
15. A sugestão de Armen Alchian a respeito da existência de uma mão invisível diferente (em nossa terminologia posterior, um filtro) da proposta por Adam Smith ("Uncertainty, Evolution, and Economic Theory", *Journal of Political Economy*, 1950, pp. 211-221).
16. A explicação de F.A. Hayek de que a cooperação social utiliza mais conhecimentos do que qualquer indivíduo possui,

através de pessoas que ajustam suas atividades na base de como atividades analogamente ajustadas de outras pessoas afetam suas situações locais, e seguindo exemplos que lhes são apresentados, desta maneira criando novas formas institucionais, modos gerais de comportamento e assim por diante (*The Constitution of Liberty*, Cap. 2).

Uma atividade de pesquisa promissora seria a de catalogar os Podemos mencionar aqui dois tipos de processos de mão invisível especificando que tipos delas podem explicar que tipos de padrões. Podemos mencionar aqui dois tipos de processos de mão invisível através dos quais um padrão *P* pode ser produzido: os processos de filtragem e os de equilíbrio. Através dos primeiros, podem passar apenas coisas que se ajustem a *P*, porque os processos ou estruturas excluem, pela filtragem, todos os não-*P*s; nos processos de equilíbrio, cada parte componente reage ou ajusta-se a condições "locais", cada ajustamento mudando o ambiente local de outros próximos, de modo que a soma das oscilações dos ajustamentos locais constituem ou realizam *P*. (Alguns processos de tais ajustamentos locais de equilíbrio não atingem um padrão de equilíbrio, nem mesmo um equilíbrio móvel.) Há diferentes maneiras, através das quais um processo de equilíbrio pode ajudar a manter o padrão e poderá haver também um filtro que elimine desvios do padrão que sejam grandes demais para serem trazidos de volta pelos mecanismos equilibradores internos. Talvez a forma mais elegante das explicações desse tipo seja a que envolve dois processos de equilíbrio, mantendo cada um internamente seu padrão em face de pequenos desvios, constituindo ambos filtros para eliminar os grandes desvios que ocorrem no outro.

Poderíamos notar de passagem que a idéia de processos de filtragem permite-nos compreender uma das maneiras pela qual a posição das ciências sociais conhecida na filosofia como individualismo metodológico poderia incidir em erro. Se há um filtro que exclui (destrói) todos os não-*P* *Q*s, então a explicação do motivo por que todos os *Q*s são *P*s (ajustam-se ao padrão *P*) referir-se-á a esse filtro. Para cada *Q* particular, pode haver uma explicação particular do motivo por que *ele* é *P*, como veio a ser *P*, o que o mantém como *P*. Mas a explicação da razão por que todos os *Q*s são *P* não será o somatório dessas explicações individuais, mesmo que eles sejam todos os *Q*s que existam, porque isso é parte do que deve ser

explicado. A explicação referir-se-á ao filtro. A fim de tornar isto claro, poderíamos imaginar que *não* temos explicação do motivo por que os *Qs* individuais são *Ps*. Constitui simplesmente uma lei estatística final (tanto quanto, de qualquer maneira, podemos dizer) que alguns *Qs* são *P*. Poderíamos ser mesmo incapazes de descobrir absolutamente qualquer regularidade estatística estável. Neste caso saberíamos por que todos os *Qs* são *Ps* (e saber que há *Qs* e talvez mesmo saber por que há *Qs*) sem conhecer qualquer *Q*, por que ele é *P*! A posição do individualista metodológico requer que não haja processos básicos de filtragem sociais (não-reduzidos).

#### A ASSOCIAÇÃO DE PROTEÇÃO DOMINANTE SERÁ UM ESTADO?

Teremos acaso fornecido uma explicação do Estado baseada na mão invisível? Há pelo menos duas maneiras através das quais poderíamos pensar que o esquema de associações de proteção privadas difere do Estado mínimo, que talvez não satisfizesse a conceção mínima de Estado: 1) o esquema parece permitir que algumas pessoas façam valer seus próprios direitos e 2) afigura-se que não protege todos os indivíduos localizados em seu domínio. Autores na tradição de Max Weber<sup>14</sup> tratam o monopólio do emprego da força em uma área geográfica, monopólio incompatível com a imposição de direitos privados, como crucial para a existência do Estado. Conforme observa Marshall Cohen em um ensaio inédito, o Estado pode existir sem *realmente* monopolizar o emprego da força, que não autorizou outros a usar: dentro das fronteiras do Estado podem existir grupos como a Máfia, o KKK, os Conselhos de Cidadãos Brancos, sindicalistas em greve, e Weathermen, que também utilizam a força. *Reivindicar* tal monopólio não é suficiente (se *alguém* o reivindicasse não se tornaria o Estado) nem é uma condição necessária que ele seja o único reivindicante. Nem precisa alguém conceder a legitimidade da reivindicação do Estado a tal monopólio porque, como pacifistas, julgam que ninguém tem o direito de usar a força, ou porque como revolucionários acreditam que qualquer Estado carece desse direito, ou ainda porque pensam que têm o direito de se associarem e ajudar *alguém*, pouco importando o que o Estado diga. Formular condições suficientes para a existência do Estado torna-se assim uma tarefa difícil e confusa.<sup>15</sup>

Para nossas finalidades aqui precisamos focalizar apenas uma condição necessária que o sistema de agências privadas de proteção (ou qualquer uma de suas agências componentes) aparentemente não atende. O Estado reivindica o monopólio de decidir quem pode usar a força e quando; diz que só ele pode decidir quem pode usá-la e em que condições; reserva-se o direito exclusivo de transferir a outrem a legitimidade e permissibilidade de qualquer uso de força dentro de suas fronteiras; e arroga-se também o direito de punir todos os que violam seu reivindicado monopólio. O monopólio pode ser violado de duas maneiras: 1) uma pessoa pode usar a força, embora não autorizada pelo Estado a assim proceder ou, 2) embora em si mesmos não usem a força, um grupo ou pessoas podem se estabelecer como autoridade alternativa (e talvez mesmo alegar ser a única legítima) a fim de decidir quando e por quem o emprego da força é correto e legítimo. Não está claro se o Estado tem que reivindicar o direito de punir o segundo tipo de infrator e é duvidoso se qualquer Estado se absteria de castigar um grupo importante dentro de suas fronteiras. Deixo de lado a questão do tipo de “poder”, “legitimidade” e “permissibilidade” que está em jogo. A permissibilidade moral não é matéria de decisão, e o Estado não precisa ser tão egomaniaco que se arrogue o único direito de decidir questões morais. Falar em permissibilidade legal exigiria, a fim de se evitar um círculo vicioso, que fosse oferecida uma versão de sistema judiciário que não utilizasse a idéia de Estado.

Poderemos prosseguir, para nossas finalidades, dizendo que uma condição necessária à existência do Estado é que ele (alguma pessoa ou organização) anuncie que, no máximo de sua capacidade (levando em conta os custos de assim proceder, a viabilidade, as atividades alternativas mais importantes que deveria estar executando e assim por diante) punirá todos aqueles que descobrir que usaram da força sem sua permissão expressa. (Esta permissão pode ser uma permissão particular ou ser concedida por intermédio de alguma regulamentação ou autorização geral.) Mas isso ainda não será suficiente: o Estado pode reservar-se o direito de perdoar alguém *ex post facto*; a fim de punir, ele poderá ter não só que descobrir o uso “não autorizado da força”, mas também provar, através de algum procedimento especificado de prova, que isso ocorreu. Mas essas ressalvas permitem-nos prosseguir. Ao que parece as agências de proteção não fazem tal anúncio, individual ou coletivamente. Nem

*parece moralmente legítimo que elas assim procedam.* Dessa maneira o sistema de associações de proteção privada, se empreendem ação que não é moralmente ilegítima, aparentemente carecem de qualquer elemento monopolista e, assim, parece que não constituem nem contêm um Estado. A fim de examinar a questão do elemento monopolista, teremos que considerar a situação de algum grupo de pessoas (ou alguma única pessoa) vivendo dentro de um sistema de agências de proteção privadas, que se recusa a ingressar em qualquer sociedade protetora; que insiste em julgar por si mesmo se seus direitos foram violados, e (se assim julgar) em impor pessoalmente a observância de seus direitos pela punição e/ou exigência de indenização daqueles que os infringiram.

A segunda razão para pensarmos que o sistema descrito não é um Estado é que sob o mesmo (à parte efeitos de externalidades) apenas aqueles que pagam pela proteção a recebem. Além do mais, graus diferentes de proteção podem ser adquiridos. Excluídas novamente as economias externas, ninguém paga pela proteção dos demais, exceto na medida em que assim resolverem fazer; não se exige que ninguém compre ou contribua para a compra de proteção destinada a outras pessoas. A proteção e a imposição da observância dos direitos das pessoas são tratadas como bens econômicos a serem fornecidos pelo mercado, à maneira do que acontece com outros bens importantes, como alimentos e roupas. Não obstante, de acordo com a concepção habitual de Estado, todas as pessoas que vivam (ou mesmo estejam viajando) dentro de suas fronteiras geográficas obtêm (ou pelo menos têm o direito de obter) sua proteção. A menos que alguma parte privada doasse fundos suficientes para cobrir os custos de tal proteção (pagar os salários de detetives, da polícia que prende os criminosos, a manutenção de tribunais e prisões), ou a menos que o Estado descobrisse algum serviço pelo qual poderia cobrar e que cobriria esses custos, (b) seria de esperar que um Estado que oferecesse uma proteção tão vasta assim fosse de caráter redistributivo. Seria um Estado em que algumas pessoas pagariam mais para que as demais pudessem ser protegidas. E na verdade o Estado de caráter mais minúsculo discutido seriamente pela corrente principal dos teóricos políticos, o Estado vigilante-noturno da teoria liberal clássica, parece ser redistributivo dessa maneira. Ainda assim, de que modo pode uma agência de proteção, que é um negócio, cobrar de alguns para fornecer seu produto a outros?<sup>16</sup> (Ignoramos aqui coisas tais como pagar parcialmente

pelos demais, porque é dispendioso demais para a agência refinar sua classificação de clientes, e as importâncias que lhe são cobradas, para cobrir os custos dos serviços que lhes são prestados.)

Dessa maneira parece que a agência de proteção dominante em um território não só carece do necessário monopólio sobre o uso da força, mas não consegue também fornecer proteção a todos em sua jurisdição. Em vista disso a agência dominante parece ficar aquém da condição de Estado. Mas essas aparências são enganosas.

## NOTAS

- (a) Proudhon deu-nos uma descrição das "inconveniências" internas do *Estado*. "Ser GOVERNADO é ser vigiado, inspecionado, espiado, dirigido, compelido pela lei, numerado, regulamentado, matriculado, doutrinado, submetido a pregação, controlado, conferido, avaliado, classificado, segurado, e comandado por criaturas que não têm o direito nem a sabedoria e a virtude para assim procederem. Ser GOVERNADO é ser, em todas as operações, em todas as transações, anotado, registrado, contado, carimbado, tributado, medido, numerado, avaliado para taxação, licenciado, autorizado, advertido, proibido, reformato, corrigido, castigado. É, sob o pretexto de utilidade pública e em nome do interesse geral, ser colocado na lista de contribuintes, treinado, tosquiado, explorado, monopolizado, extorquido, espremido, enganado, roubado. E em seguida, à menor resistência, à primeira palavra de queixa, ser reprimido, multado, aviltado, fustigado, caçado, violentado, surrado, desarmado, amarrado, sufocado, aprisionado, julgado, condenado, fuzilado, deportado, sacrificado, vendido, traído; e para rematar tudo isso, escarnecido, ridicularizado, depreciado, insultado, desonrado. Isso é governo; isso é sua justiça; isso é sua moralidade." P.J. Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, trad. por John Beverly Robinson (Londres: Freedom Press, 1923), pp. 293-294, com algumas alterações baseadas na tradução de Benjamin Tucker do *Instead of a Book* (Nova York, 1893), p. 26.
- (b) Ouvi de alguém a sugestão de que o Estado poderia financiar-se explorando uma loteria. Mas uma vez que não teria o direito de impedir que empresários privados fizessem a mesma coisa, por que pensar que ele teria mais sucesso em atrair clientes neste particular do que em qualquer outro negócio competitivo?

## capítulo 3

## AS RESTRIÇÕES MORAIS E O ESTADO

## O ESTADO MÍNIMO E O ESTADO ULTRAMÍNIMO

O Estado guarda-noturno da teoria liberal clássica, limitado às funções de proteger seus cidadãos contra a violência, o roubo, a fraude e à fiscalização do cumprimento de contratos, etc., é aparentemente redistributivo.<sup>1</sup> Podemos imaginar pelo menos um arranjo social intermediário entre o plano de associações de proteção privadas e o Estado guarda-noturno. Uma vez que este último é muitas vezes denominado de Estado mínimo, designaremos essa outra versão como Estado *ultramínimo*. O Estado ultramínimo mantém o monopólio do uso de toda força, exceto a necessária à autodefesa imediata e dessa maneira exclui a retaliação privada (ou de alguma agência) por lesões cometidas e exigência de indenização. Mas proporciona serviços de proteção e cumprimento de leis *apenas* àqueles que adquirem suas apólices de proteção e respeito às leis. Pessoas que não adquirem ao monopólio um contrato de proteção nenhuma proteção recebem. O Estado (guarda-noturno) mínimo equivale ao Estado ultramínimo, combinado com um plano de cupões (claramente redistributivo) friedmanesco, financiado pela receita de impostos (a). De acordo com esse plano todas as pessoas ou algumas delas (por exemplo, as que se encontram em estado de necessidade) recebem comprovantes financiados por impostos que podem ser usados apenas para que comprem uma apólice de proteção ao Estado ultramínimo.

Uma vez que o Estado guarda-noturno parece redistributivo na medida em que obriga algumas pessoas a pagar pela proteção de

outras, seus proponentes têm que explicar por que essa função redistributiva do Estado é excepcional. Se alguma redistribuição é legítima, a fim de proteger alguém, por que a redistribuição não é legítima para outras finalidades também atraentes e desejáveis? Que fundamentos lógicos selecionam especificamente os serviços de proteção como o único contemplado com atividades redistributivas legítimas? Um fundamento lógico, uma vez encontrado, talvez demonstre que *não* é redistributivo esse fornecimento de serviços de proteção. Ou, mais exatamente, o termo “redistributivo” aplica-se a tipos de *razões* para um arranjo, e não ao arranjo em si. Poderemos resumidamente chamar um arranjo de “redistributivo” se suas principais (e únicas possíveis) razões são em si redistributivas. Encontrar irresistíveis razões não-redistributivas nos levaria a abandonar esse rótulo. O fato de dizermos que uma instituição que toma dinheiro de alguém e o dá a outros é redistributiva dependerá do motivo *por que* achamos que assim procede. Devolver dinheiro roubado ou indenizar alguém por violação de direitos *não* são razões redistributivas. Até agora dissemos que o Estado guarda-noturno *parece* ser redistributivo, que deixa aberta a possibilidade de que tipos não-redistributivos de razões possam ser encontradas para justificar a provisão de serviços de proteção por alguns para outros (examinaremos algumas dessas razões nos Capítulos 4 e 5 da Parte I).

Pode parecer que o proponente do Estado ultramínimo ocupa uma posição incoerente, mesmo que evite a questão do que torna a proteção excepcionalmente apropriada para fornecimento redistributivo. Grandemente preocupado em proteger direitos contra violação, transforma esta na única função legítima do Estado e alega que todas as demais são ilegítimas porque implicam em si a violação de direitos. Uma vez que atribui primazia absoluta à proteção e à não-violação de direitos, de que maneira poderia apoiar o Estado ultramínimo, que parece deixar os direitos de algumas pessoas desprotegidos ou mal protegidos? De que maneira pode dar seu apoio a isso *em nome* da não-violação de direitos?

## AS RESTRIÇÕES E OS OBJETIVOS MORAIS

Essa questão supõe que um interesse moral só pode funcionar como *objetivo* moral, como um estado final que algumas atividades atin-

girão com seus resultados. Pode realmente parecer constituir uma verdade necessária que o “certo”, o “deve”, o “moralmente obrigado”, e assim por diante, devem ser explicados em termos do que é, ou se tem a intenção que seja, produtor do maior bem, com todos os objetivos incluídos no bem.<sup>2</sup> Por isso mesmo freqüentemente se pensa que o que há de errado com o utilitarismo (o que *tem* essa forma) é sua concepção demasiadamente limitada do bem. O utilitarismo, dizem alguns, não leva devidamente em conta os direitos e sua não-violção. Em vez disso deixa-os como sendo um estado derivado. Muitos dos argumentos de contra-exemplos ao utilitarismo encartam-se nessa objeção, como por exemplo castigar um inocente a fim de salvar uma comunidade de uma fúria vingativa. Mas a teoria pode incluir de maneira primária a não-violação de direitos, e ainda incluí-la no lugar errado e de maneira errada. Suponhamos por exemplo que alguma condição sobre a minimização do volume total (ponderado) de violações de direitos é incluído no desejável estado final a ser atingido. Teríamos neste caso algo como um “utilitarismo de direitos”. As violações de direitos (a serem *minimizadas*) meramente substituiriam a felicidade total como o estado final relevante na estrutura utilitária. (Notem que não consideramos a não-violação de nossos direitos como nosso maior e exclusivo bem, nem o classificamos em primeiro lugar, de modo a excluir trocas compensatórias, se há alguma sociedade desejável onde optaríamos por viver, mesmo que nela alguns de nossos direitos fossem ocasionalmente violados, em vez de nos mudarmos para uma ilha deserta onde poderíamos sobreviver sozinhos.) Isso ainda exigiria que violássemos os direitos de alguém, quando fazê-lo minimizasse o volume total (ponderado) de violação de direitos na sociedade. Por exemplo, violar os direitos de alguém poderia desviar outros de suas intenções de violar gravemente direitos, ou eliminar seus motivos para assim proceder, ou orientar-lhe a atenção para outra direção e assim por diante. Uma turba fazendo arruaças em uma parte da cidade, matando e queimando, *violará* os direitos daqueles que nela vivem. Por conseguinte alguém poderia justificar o fato de ter punido uma pessoa que *ele* sabe que é inocente de um crime que enraiveceu a multidão, alegando que ao castigar essa pessoa inocente contribuiu para evitar violações ainda maiores dos direitos dos outros e dessa maneira resultaria em um placar mínimo ponderado de violações de direitos na sociedade.

Em vez de incorporar direitos ao estado final a ser atingido, poderíamos colocá-los como restrições indiretas a atos a serem perpetrados: não viole a restrição C. Os direitos dos demais determinam as restrições a seus atos. (Uma opinião *voltada para objetivos*, com acréscimo de restrições, seria: entre os atos que você pode realizar que não violam a restrição C, aja de maneira a maximizar o objetivo G. Neste caso os direitos dos demais limitaram seu comportamento voltado para objetivos. Não quero com isso insinuar que a opinião moral correlata inclui objetivos obrigatórios, que devem ser perseguidos, mesmo dentro das restrições.) Esta visão do problema difere daquela que tenta *transformar* a restrição C no objetivo G. A tese da restrição indireta proíbe-o de violar essas restrições morais na perseguição de seus objetivos, ao passo que a visão cujo objetivo consiste em minimizar a violação desses direitos lhe permite violá-las (as restrições) a fim de lhes reduzir a violação total na sociedade (b).

A alegação de que o proponente do Estado ultramínimo é incoerente, vemos agora, supõe que ele é um “utilitarista de direitos”. Presume que seu objetivo é, por exemplo, minimizar o volume ponderado de violação de direitos na sociedade e que ele deve perseguir esse objetivo, ainda que através de meios que em si violem direitos de pessoas. Em vez disso ele pode colocar a não-violação de direitos como uma restrição à ação, e não (ou em acréscimo) transformá-la no estado final a ser atingido. A posição adotada por esse proponente do Estado ultramínimo será coerente se sua concepção de direitos sustentar que o fato de você ser *forçado* a contribuir para o bem-estar de outrem viola-lhe os direitos, ao passo que ninguém mais estar fornecendo-lhe coisas de que você necessita, incluindo coisas essenciais à proteção de seus direitos, não os viola em si, mesmo que ele não torne mais difícil para outra pessoa violá-lo. (Essa concepção será coerente, contanto que não interprete o elemento monopolista do Estado ultramínimo como sendo em si uma violação de direitos.) O fato de que seja uma posição coerente não demonstra naturalmente que seja aceitável.

#### POR QUE RESTRIÇÕES INDIRETAS?

Não será *irracional* aceitar uma restrição secundária C, em vez de adotar uma concepção que nos aconselha a minimizar as violações

de *C*? (Esta última tese trata *C* como condição, não como restrição.) Se a não-violação de *C* é tão importante, este não deveria ser o objetivo? De que modo o interesse pela não-violação de *C* pode levar à recusa de violá-lo mesmo quando isso impediria violações mais extensas do mesmo? Qual o fundamento lógico de colocar a não-violação de direitos como restrição indireta à ação, em vez de incluí-la exclusivamente como objetivo de nossos atos?

Restrições indiretas à ação refletem o princípio kantiano básico de que indivíduos são fins e não apenas meios; eles não podem ser sacrificados ou usados para a consecução de outros fins sem seu consentimento. Eles são invioláveis. Precisaremos entretanto dizer mais alguma coisa a fim de esclarecer essa história de fins e meios. Consideremos um exemplo primário de um meio — uma ferramenta. Não há restrição indireta sobre como podemos usar a ferramenta, exceto a restrição moral relativa ao seu uso contra outrem. Há procedimentos a serem observados a fim de preservá-la para uso futuro (“não a deixe exposta à chuva”) e maneiras mais ou menos eficientes de usá-la. Mas não há limites para o que podemos fazer com ela, a fim de realizar melhor nossos objetivos. Agora imaginemos que havia uma limitação *C* insuperável a algum uso da ferramenta. A ferramenta, por exemplo, poderia lhe ter sido empregada apenas com a condição de que *C* não fosse violado, a menos que o ganho de assim proceder fosse superior a certo volume especificado, ou a menos que necessário para atingir algum objetivo determinado. Neste caso o objeto não é *inteiramente* uma ferramenta sua, que possa usar segundo seu desejo ou capricho. Mas é uma ferramenta apesar de tudo, ainda que se considere a limitação insuperável. Se acrescentamos limitações ao seu uso que não possam ser canceladas, então o objeto talvez não possa ser usado como ferramenta *dessas maneiras*. Nesses aspectos ele não é absolutamente uma ferramenta. Poderemos acrescentar tantas limitações que um objeto não possa ser absolutamente usado como ferramenta, em *qualquer* aspecto?

Pode o comportamento em relação a uma pessoa ser limitado de tal modo que ele não deve ser usado para qualquer fim, exceto o que ele mesmo escolher? Esta condição é intoleravelmente rigorosa, se exige que todos os que nos fornecem um bem aprovem inequivocamente todo uso que lhe queiramos dar. Mesmo o requisito de que ele, simplesmente, não deveria objetar a qualquer uso que planejamos limitaria seriamente a troca bilateral, para nada dizer

das continuações de tais trocas. É suficiente que a outra parte tenha a ganhar o bastante com a troca para levá-la voluntariamente até o fim, mesmo que ela seja contrária a esse ou àquele uso que você dará ao bem. Nessas condições a outra parte não está sendo usada exclusivamente como meio, nesse aspecto. Outra parte, contudo, que não desejaria ter negócios com você, se soubesse dos usos que você *tenciona* dar a seus atos ou bem, está sendo usada como meio, mesmo que ela receba o suficiente (na sua ignorância) para fazer negócio com você. (“Durante todo tempo, você esteve me *usando*”, poderia dizer alguém que resolveu fazer negócio apenas porque ignorava os objetivos da outra pessoa e os usos em que ele mesmo seria colocado.) Deve alguém por razões morais revelar os usos que pretende dar a um negócio, se tem boas razões para acreditar que o outro se recusaria a fazê-lo, se soubesse? Estará ele *usando* a outra pessoa se não revelar isso? E o que dizer de casos em que o outro resolver não ser absolutamente útil? Ao obter prazer no fato de ver passar uma pessoa atraente, utilizamos essa pessoa exclusivamente como meio?<sup>3</sup> Usa alguém dessa maneira um objeto de fantasias sexuais? Essas e questões correlatas colocam problemas muito interessantes para a filosofia moral, mas, segundo penso, não para a filosofia política.

A filosofia política interessa-se apenas por *certas* maneiras através das quais pessoas não podem usar outras. Basicamente, a agressão física contra elas. Uma restrição indireta específica à ação em relação a terceiros diz que eles não podem ser usados das maneiras especificadas que a restrição em causa exclui. Restrições indiretas asseguram a inviolabilidade dos demais, das maneiras que especificam. Esses modos de inviolabilidade são expressos na injunção seguinte: “Não use pessoas das maneiras especificadas.” Por outro lado uma visão de estado final manifestaria a opinião de que pessoas são fins e não meramente meios (se resolver absolutamente manifestar tal idéia), utilizando uma injunção diferente: “Minimize o uso, das maneiras especificadas, de pessoas como meios.” Seguir esse preceito pode em si implicar usar alguém como meio em uma das maneiras especificadas. Caso houvesse tido essa opinião, Kant teria dado à segunda fórmula do imperativo categórico a seguinte redação: “Aja de maneira a minimizar o uso de seres humanos simplesmente como meios”, e não a que ele realmente utilizou: “Atue de tal forma que sempre trate seres humanos, seja em sua própria

pessoa seja na pessoa de qualquer outra, nunca simplesmente como meio, mas sempre e ao mesmo tempo como um fim.”<sup>4</sup>

Restrições indiretas expressam a inviolabilidade de outras pessoas. Mas por que não podemos violar pessoas tendo em vista o bem social maior? Individualmente todos resolvemos às vezes suportar alguma dor ou sacrifício por um benefício maior ou para evitar maior dano. Vamos ao dentista para evitar pior sofrimento mais tarde; realizamos trabalhos desagradáveis tendo em vista seus resultados; algumas pessoas fazem dieta para melhorar a saúde ou a aparência; alguns guardam dinheiro para a velhice. Em todos os casos algum custo é incorrido em troca do bem geral maior. Por que não, *analogamente*, sustentar que algumas pessoas têm que arcar com alguns custos, a fim de beneficiar mais outras pessoas, tendo em vista o bem social geral? Mas não há entidade social com um bem que suporte algum sacrifício para seu próprio bem. Há apenas pessoas individuais, pessoas diferentes, com suas vidas individuais próprias. Usar uma dessas pessoas em benefício das outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. Conversas sobre bem social geral disfarçam essa situação. (Intencionalmente?) Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada,<sup>5</sup> que é sua a vida de que dispõe. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito de obrigá-la a isso — e ainda menos o Estado ou o governo, que alegam que lhe exige a lealdade (o que outros indivíduos não fazem) e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente *neutro* entre seus cidadãos.

#### RESTRIÇÕES LIBERTÁRIAS

As restrições morais indiretas àquilo que podemos fazer refletem em minha opinião o fato de termos existências separadas. Ressaltam que nenhum ato de compensação moral pode ocorrer entre nós. Não há uma compensação moral a cargo de outros em nossa vida que leve a um bem *social* global maior. Nada justifica o sacrifício de um pelos demais. Esta idéia fundamental, isto é, a idéia de que há diferentes indivíduos, com vidas separadas, de modo que ninguém pode ser sacrificado pelos demais, fornece base à existência das restrições morais indiretas, mas também, acredito, leva a uma

restrição indireta libertária que proíbe agressões contra outras pessoas.

Quanto mais poderosa a força de uma visão maximizadora de estado final, mais poderosa deve ser a idéia básica capaz de resistir a ela que dá suporte à existência de restrições morais indiretas. Por isso mesmo mais seriamente deve ser levada em conta a existência de indivíduos distintos, que não constituem recursos para os demais. Uma concepção básica suficientemente poderosa para sustentar restrições morais indiretas à poderosa força intuitiva da visão maximizadora do estado final será suficiente para gerar uma restrição libertária à agressão contra outra pessoa. Quem quer que rejeite essa restrição indireta *particular* tem três alternativas: 1) terá que rejeitar *todas* elas; 2) terá que formular uma explicação diferente do motivo por que há essas restrições, e não simplesmente uma estrutura maximizadora voltada para objetivos, uma explicação que em si não implique uma restrição indireta libertária; ou 3) terá que aceitar a idéia básica, fortemente convincente, sobre a separatividade dos indivíduos e, ainda assim, alegar que iniciar agressão contra outro é compatível com essa idéia. Temos dessa maneira um promissor esboço de argumento da forma moral para o conteúdo moral: a forma de moralidade inclui *F* (restrições morais indiretas); a melhor explicação<sup>6</sup> de a moralidade ser *F* é *p* (uma forte definição da separatividade do indivíduo); de *p* segue-se um conteúdo moral particular, isto é, a restrição libertária. O conteúdo obtido por esse argumento, que focaliza o fato de que há diferentes indivíduos, cada um deles com vida *própria*, não será a restrição libertária *plena*. Ela proibirá que se sacrifique uma pessoa para beneficiar outra. Mais passos serão necessários para chegarmos a uma proibição da agressão paternalista: o uso ou ameaça de força em benefício da pessoa contra quem é brandida. Por essa razão temos que nos concentrar no fato de que há indivíduos distintos, cada um deles com uma vida própria a levar.

Freqüentemente se sustenta que o princípio de não-agressão é apropriado para pautar as relações entre nações. Mas que diferença se supõe possa haver entre indivíduos soberanos e nações soberanas que tornam a agressão permissível entre os primeiros? Por que podem indivíduos em conjunto, através do governo, fazer com alguém o que nenhuma nação pode fazer com outra? No mínimo há um argumento mais forte para a não-agressão entre indivíduos; ao contrário de nações, eles não contêm, como partes, indivíduos

que outros poderiam ser levados legitimamente a intervir para proteger ou defender.

Não esmiuçaremos aqui os detalhes de um princípio que proíbe a agressão física, exceto para notar que ele não proíbe o uso da força em defesa de outra parte que constitua uma ameaça, mesmo que ela seja inocente e não mereça castigo. Uma *ameaça inocente* é alguém que, inocentemente, se torna agente causal em um processo tal que ele seria agressor se houvesse resolvido tornar-se tal agente. Se alguém joga uma terceira pessoa contra você e você cai até o fundo de um poço profundo, essa pessoa é inocente e uma ameaça. Se ela houvesse resolvido se lançar contra você nessa trajetória, ela seria um agressor. Mesmo que sobrevivesse à queda dela em cima de você, poderia você usar sua pistola de raios para desintegrar o corpo que caía antes que ele o esmagasse e matasse? As proibições libertárias são geralmente formuladas de maneira a proibir o uso de violência contra pessoas inocentes. Ameaças inocentes, porém, são em nossa opinião um outro assunto, a que se devem aplicar princípios diferentes.<sup>7</sup> Dessa maneira uma teoria completa nesta área terá também que formular *diferentes* restrições como reação a ameaças inocentes. Outras complicações dizem respeito a *escudos inocentes de ameaças*, as pessoas inocentes que em si mesmas são não-ameaçadas, mas que estão situadas de tal modo que serão atingidas pelos únicos meios disponíveis para eliminar a ameaça. Pessoas inocentes amarradas na frente de tanques de agressores, de tal modo que os tanques não podem ser atingidos sem atingi-las, são escudos inocentes de ameaças. (Alguns usos de força contra pessoas para atingir um agressor não atuam sobre escudos inocentes de ameaças. Por exemplo, o filho inocente de um agressor que é torturado para fazer com que o pai se entregue não estava *escudando-o*.) Podemos, com conhecimento de causa, ferir um escudo inocente? Se podemos atacar um agressor e ferir um escudo inocente, poderá este reagir em autodefesa (supondo que não pode lançar-se contra ou engalfinhar-se com o agressor)? Podemos ter duas pessoas se matando em autodefesa? Analogamente, se você usa de força contra uma ameaça inocente à sua pessoa, torna-se por isso uma ameaça inocente a ela, de modo que ela possa nesse momento, justificadamente, usar força adicional contra você (supondo que possa fazer isso, mas que não pode impedir sua qualidade inicial de ameaça)? Passo aqui na ponta dos pés em torno dessas questões incrivelmente difíceis, observando simplesmente que uma con-

cepção que torna a não-agressão fundamental terá que resolvê-las explicitamente em algum ponto do caminho.

#### RESTRIÇÕES E ANIMAIS

Podemos esclarecer o *status* e as implicações das restrições morais indiretas considerando seres vivos para os quais essas rigorosas limitações (ou quaisquer outras) não são em geral consideradas apropriadas, isto é, animais não-humanos. Há algum limite ao que podemos fazer com os animais? Terão eles o *status* moral de meros *objetos*? Algumas finalidades privam-nos do direito de impor a eles grandes custos? O que, absolutamente, nos dá o direito de usá-los?

Animais representam alguma coisa. Alguns animais superiores, pelo menos, têm que receber algum peso nas deliberações de pessoas sobre o que fazer com eles. É difícil *provar* isso. (É difícil também provar que pessoas representam alguma coisa!) Inicialmente daremos alguns exemplos particulares e em seguida passaremos aos argumentos. Se você sentisse vontade de estalar os dedos, talvez ao compasso de alguma música, e soubesse que por alguma estranha conexão causal esse ato faria com que 10.000 vacas contentes e sem dono morressem depois de grande agonia e sofrimento, ou mesmo de modo indolor e instantâneo, seria inteiramente certo estalar os dedos? Há alguma razão por que seria moralmente errado assim proceder?

Dizem alguns que pessoas não deveriam fazer isso, porque tais atos brutalizam-nas e tornam mais provável que elas tirem a vida de *pessoas*, exclusivamente por prazer. Esses atos que são moralmente condenáveis em si mesmos dizem, apresentam um indesejável transbordamento moral. (As coisas, neste caso, seriam diferentes se não houvesse possibilidade de tais transbordamentos — como por exemplo para a pessoa que sabe que é a última sobre a face da terra.) Mas por que *deveria* haver tal transbordamento? Se é em si mesmo perfeitamente certo fazer qualquer coisa, absolutamente, com animais, por quaisquer que sejam as razões, então se a pessoa comprehende a clara linha que existe entre animais e pessoas, e a leva em conta quando age, por que matar animais tenderia a brutalizá-la e torná-la mais passível de ferir ou matar outros indivíduos? Será que açougueiros cometem mais assassinatos? (Mais do

que outras pessoas que trabalham com facas?) Se gosto de acertar uma bola de beisebol com um bastão isso aumenta significativamente o perigo de que eu faça a mesma coisa com a cabeça de alguém? Não serei capaz de compreender que pessoas diferem de bolas de beisebol e essa compreensão não detém o transbordamento? Por que deveriam as coisas ser diferentes no caso de animais? Para sermos exato, trata-se de uma questão empírica se o transbordamento ocorre ou não. Mas há um enigma sobre o motivo por que deveria acontecer isso, pelo menos entre alguns leitores deste ensaio, pessoas sofisticadas que são capazes de traçar distinções e agir diferencialmente entre si.

Se alguns animais representam alguma coisa, quais são eles, até que ponto fazem isso e como pode esta situação ser determinada? Suponhamos (como acredito que a prova disponível confirma) que *comer* animais não é necessário para a *saúde*, e não é menos dispendioso do que dietas alternativas igualmente sadias que se poderiam adotar nos Estados Unidos. Então a vantagem de comer animais é o prazer do paladar, deleites gustativos, gostos variados. Eu não alegaria que eles não são realmente agradáveis, deliciosos e interessantes. A questão é a seguinte: esses prazeres, deleites e experimentos interessantes, ou melhor, o pequeno vício que se contrai ao saboreá-los comendo-se animais, e não-animais, *superia* o peso moral que deve ser dado à vida e ao sofrimento dos animais? Dado que animais devem representar alguma coisa, a vantagem *extra* obtida em comê-los, e não comer produtos não-animais, é maior do que o custo moral? De que maneira podem essas questões ser decididas?

Poderemos tentar examinar casos comparativos, estendendo quaisquer julgamentos a que possamos chegar nesses casos ao que nos interessa no momento. Poderíamos, por exemplo, estudar o caso da caça, caso em que suponho que não é certo caçar e matar animais por mero prazer. Será a caça um caso especial porque o seu *objeto*, e o que proporciona o divertimento, é a perseguição, a mutilação e a morte de animais? Suponhamos que gosto de brandir um bastão de beisebol. Ora, acontece que em frente do único lugar onde posso usá-lo há uma vaca. Infelizmente, manejar o bastão implicaria quebrar a cabeça da vaca. Eu, porém, não teria prazer fazendo isso; o prazer decorre de eu usar meus músculos, manejar bem o bastão e assim por diante. É uma pena que como um efeito secundário (não como um meio) de eu usar o bastão, o animal fique

com o crânio partido. Para ser exato, eu podia desistir de usar o bastão e em vez disso curvar-me e tocar as pontas dos pés ou praticar algum outro exercício. Mas isso não seria tão agradável como usar o bastão. Não conseguiria com isso tanto divertimento, prazer ou deleite. De modo que a questão passa a ser a seguinte: seria certo para mim brandir o bastão a fim de obter o prazer *extra* de usá-lo, em comparação com a melhor atividade alternativa disponível, que não implica machucar o animal? Suponhamos ainda que não se trata apenas da questão de renunciar hoje ao prazer especial de brandir um bastão; vamos supor que todos os dias a mesma situação surja com um animal diferente. Há algum princípio que me permitiria matar e comer animais pelo prazer adicional que isso produz, mas não permitir que use o bastão pelo prazer extra que ele me traz? O que poderia ser tal princípio? (Será este um melhor paralelo ao ato de comer carne? O animal é morto para dele se tirar um osso com o qual se faz o melhor tipo de bastão. Bastões feitos de outros materiais não proporcionam o mesmo prazer. Será certo matar o animal para obter o prazer *extra* que usar um bastão feito com seus ossos me traria? Moralmente seria mais permissível se você contratasse alguém para matar o animal por você?)

Esses exemplos e questões podem ajudar alguém a perceber que triste linha *ele* quer traçar, que tipo de posição deseja assumir. Elas enfrentam, contudo, as limitações habituais dos argumentos de coerência: não dizem, logo que o conflito é mostrado, que opinião deve mudar. Não conseguindo estabelecer um princípio que distinga entre manejar um bastão e matar e comer um animal, o leitor pode decidir que é realmente certo, afinal de contas, usar o bastão. Além do mais esse apelo a casos semelhantes não nos ajuda muito em atribuir um peso moral exato a tipos diferentes de animais. (Retornaremos no Capítulo 9 à discussão das dificuldades de forçar uma conclusão moral através de apelo a exemplos.)

Minha finalidade aqui ao apresentar esses exemplos é estudar a idéia de restrições morais indiretas, não a questão de comer animais, embora eu deva dizer que em minha opinião os benefícios extras que os americanos obtêm hoje comendo animais *não* justificam que assim o façam. De modo que não deveríamos. Um argumento onipresente, que não deixa de ter ligação com as restrições indiretas, merece uma referência: porque comem animais, pessoas criam-nos em maior número do que, de outra maneira, eles existiriam sem tal costume. Viver por algum tempo é melhor do que não

existir absolutamente. De modo que (conclui o argumento) os animais ganham porque temos o costume de comê-los. Embora esse não seja nosso objetivo, por sorte acaba acontecendo que nós, realmente, os beneficiamos! (Se os gostos mudassem e as pessoas não achassem mais saboroso comê-los, deveriam aqueles preocupados com o bem-estar dos animais se retemperarem para dar prosseguimento ao desagradável costume e continuar a comê-los? Confio em que ninguém me interprete mal e pense que estou dizendo que deve ser dado aos animais o mesmo peso moral que às pessoas, se noto que o argumento paralelo a respeito de pessoas não pareceria muito convincente. Podemos imaginar que problemas demográficos levem todos os casais ou grupos a limitarem seus filhos a algum número fixado antecipadamente. Um dado casal, tendo alcançado o número, propõe-se a ter um filho adicional e livrar-se dele à idade de três anos (ou 23) sacrificando-o ou usando-o para algum fim gastronômico. Como justificativa, dirá que a criança não existirá absolutamente se isso não for permitido e certamente é melhor que ela exista durante certo número de anos. Contudo, logo que uma pessoa existe, nem tudo que é compatível com sua existência total pode ser feito, mesmo por aqueles que o criaram. Uma pessoa existente tem direitos, mesmo contra aqueles cuja finalidade em criá-lo era violá-los. Seria útil estudar as objeções morais a um sistema que permite aos pais fazer qualquer coisa cuja permissibilidade é necessária para que resolvam ter o filho e que também deixa a criança em melhor situação do que se não houvesse nascido.<sup>8</sup> (Algumas pessoas pensarão que as únicas objeções surgem das dificuldades de administrar exatamente a permissão.) Uma vez existam, animais também têm direitos a certo tratamento. Esses direitos podem ter menos peso do que o de pessoas. Mas o fato de que alguns animais ganharam existência apenas porque alguém queria fazer algo que violaria um desses direitos não prova que o direito não exista absolutamente.

Consideremos a posição seguinte (excessivamente pequena) a respeito do tratamento dado a animais. Para que possamos nos referir facilmente a ela, vamos denominá-la de “utilitarismo para animais, kantianismo para pessoas”. Diz ela: 1) maximize a felicidade total de todos os seres vivos; 2) imponha rigorosas restrições indiretas ao que se pode fazer com seres humanos. Seres humanos não podem ser usados ou sacrificados em benefício dos demais; animais podem ser usados ou sacrificados em benefício de outras

pessoas ou de animais *apenas* se esses benefícios forem maiores do que as perdas infligidas. (Essa formulação inexata da posição utilitarista é suficientemente próxima para nossos fins e pode ser usada com maior facilidade na discussão.) Poderemos continuar apenas se o benefício utilitário total é maior do que a perda utilitária infligida aos animais. Essa tese utilitária considera os animais tanto quanto o utilitarismo normal considera pessoas. Segundo Orwell, podemos sumarizar essa tese como: *todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros*. (Nenhum pode ser sacrificado exceto em troca de um benefício total maior; pessoas, porém, não podem ser sacrificadas absolutamente, ou apenas de acordo com condições muito mais rigorosas e nunca para benefício de animais não-humanos. Inclui o (1) acima apenas para excluir sacrifícios que não atendem ao padrão utilitarista nem impõem uma meta utilitarista. Chamaremos a isso de utilitarismo negativo.)

Poderemos agora submeter os argumentos, no sentido em que animais representam alguma coisa, aos defensores de diferentes teses. Ao filósofo moral “kantiano” que impõe rigorosas restrições secundárias ao que pode ser feito com uma pessoa, podemos dizer:

Você considera o utilitarismo inadequado, porque ele permite que um indivíduo seja sacrificado a outro e para outro, e assim por diante, ignorando dessa forma as limitações rigorosas à maneira como alguém pode comportar-se legitimamente em relação às pessoas. Mas *poderia* haver alguma coisa moralmente intermediária entre pessoas e pedras, algo sem essas limitações rigorosas ao tratamento que lhe é dado, mas, ainda assim, não tratada meramente como um objeto? Seria de esperar que subtraindo ou diminuindo algumas características de pessoas, conseguirmos esse tipo intermediário de ser. (Ou talvez seres de *status moral* intermediário fossem obtidos subtraindo-se algumas de nossas características e acrescentando outras muito diferentes das nossas.)

Plausivelmente os animais são os seres intermediários e o utilitarismo é a posição intermediária. Podemos abordar a questão de um ângulo ligeiramente diferente. O utilitarismo supõe que a felicidade é tudo o que importa moralmente e que todos os seres são intercambiáveis. Essa combinação não se aplica a pessoas. Mas não será o utilitarismo (negativo) verdadeiro a respeito de quaisquer seres aos quais se aplique a combinação, e ela não se aplica aos animais?

Ao utilitarista poderíamos dizer:

Se são moralmente relevantes apenas as experiências de prazer, dor, felicidade e assim por diante (e a capacidade de ter essas experiências), então os animais devem ser levados em conta em cálculos morais, na medida em que eles *de fato* têm essas capacidades e experiências. Forme uma matriz

em que as linhas representem políticas ou ações alternativas, as colunas representem diferentes organismos individuais e cada anotação represente a utilidade (prazer, felicidade, líquidos) a que a política levará para o organismo. A teoria utilitarista avalia cada política pela soma de anotações em suas linhas e orienta-nos para realizar um ato ou adotar uma política cuja soma é máxima. Cada coluna é ponderada igualmente e contada uma única vez, seja ela de uma pessoa ou de um animal não-humano. Embora a estrutura da tese os trate igualmente, animais poderiam ser menos importantes nas decisões por causa de fatos sobre eles. Se animais têm menos capacidade para prazer, dor e felicidade do que os humanos, as anotações, na matriz, nas colunas dos animais serão mais baixas em geral do que nas colunas de pessoas. Neste caso eles serão fatores menos importantes nas decisões finais a serem tomadas.

O utilitarista julgaria difícil negar aos animais esse tipo de igual consideração. Sobre que fundamentos distinguiria coerentemente entre a felicidade de pessoas e a de animais, contando apenas as primeiras? Mesmo que as experiências não sejam anotadas na matriz de utilidade, a menos que se situem acima de certo patamar, certamente as experiências de *alguns* animais são maiores do que as experiências de certas pessoas que o utilitarista deseja levar em conta. (Compare-se um animal sendo queimado vivo sem anestesia com o ligeiro aborrecimento de uma pessoa.) Bentham, poderíamos observar, conta *de fato* a felicidade dos animais igualmente, exatamente da maneira como explicamos.<sup>9</sup>

Sob o título “utilitarismo para os animais e kantianismo para as pessoas”, os primeiros serão usados para ganho de outros animais e pessoas, mas estas últimas nunca serão usadas (feridas, sacrificadas) contra sua vontade para ganho dos animais. Nenhum mal será infligido a pessoas em benefício de animais (incluindo penalidades por violação de leis sobre crueldade contra animais). Será esta uma consequência aceitável? Não podemos salvar 10.000 animais de sofrimento insuportável infligindo um ligeiro desconforto a uma pessoa que não ocasionou o sofrimento dos mesmos? Podemos achar que a restrição indireta não é absoluta quando *pessoas* é que podem ser salvas de sofrimentos cruciantes. Dessa maneira a restrição indireta talvez seja relaxada, embora não tanto, quanto o sofrimento de animais está em causa. O utilitarista completo (para animais e para pessoas, combinados em um único grupo) vai além e sustenta que, *ceteris paribus*, podemos infligir algum sofrimento a uma pessoa para evitar um sofrimento (ligeiramente) maior para um animal. Esse princípio permissivo parece-

me inaceitavelmente errado, mesmo quando o objetivo é evitar maior sofrimento para uma pessoa.

A teoria utilitarista é prejudicada pela possibilidade de haver monstros de utilidade, que obtêm ganhos imensamente maiores em utilidade de qualquer sacrifício dos demais do que estes perdem. Isso porque, inaceitavelmente, a teoria parece exigir que todos sejamos sacrificados nas fauces do monstro a fim de aumentar a utilidade total. Analogamente, se pessoas são devoradoras de utilidade no tocante a animais, sempre obtendo uma utilidade compensadora muito maior do sacrifício de cada um deles, poderemos julgar que o “utilitarismo para os animais e o kantianismo para as pessoas”, ao exigir (ou permitir) que quase todos os animais sejam sacrificados, torna-os subordinados às pessoas.

Uma vez que leva em conta apenas a felicidade e o sofrimento dos animais, a tese utilitarista consideraria certo matá-los sem dor? Seria justo, segundo a visão utilitarista, matar *pessoas* de forma indolor, à noite, contanto que isso não fosse antecipadamente anunciado? O utilitarismo é notoriamente inepto nos casos de decisões em que está em jogo o *número* de pessoas. (Nesta área, temos que reconhecer, é difícil encontrar bom senso.) A maximização da felicidade total exige que se continue a adicionar pessoas até que sua utilidade total líquida seja positiva e suficiente para compensar a perda em utilidade que suas presenças no mundo causam a outras. A maximização da utilidade média permitiria que um indivíduo matasse todos os outros se isso o tornasse extático e, assim, mais feliz do que a média. (Não se diga que ele não deve fazer isso, porque, após sua morte, a média cairia a um ponto mais baixo se ele não matasse todos os demais.) Será certo se, ao matar alguém, você o substitui imediatamente por outro (tendo um filho, ou como na ficção científica, criando uma pessoa inteiramente desenvolvida) que será tão feliz como seria o resto da vida da pessoa que você matou? Afinal de contas não haveria diminuição líquida da utilidade total ou mesmo qualquer mudança em seu perfil de distribuição. Proibimos assassinatos apenas para impedir sentimentos de *preocupação* por parte de vítimas potenciais? (E de que modo um utilitarista explica aquilo que o preocupa e basearia ele uma política no que tem que sustentar que é um medo irracional?) Evidentemente o utilitarista precisa suplementar suas opiniões para tratar dessas questões. Talvez descubra que a teoria suplementar se trans-

forma na principal, relegando para um canto as considerações utilitaristas.

Mas o utilitarismo não é pelo menos adequado para os animais? Acho que não. Mas se não são apenas as experiências sentidas pelos animais que são relevantes, o que mais será? Aqui surge um emaranhado de questões. Até que ponto a vida de um animal tem que ser respeitada, logo que ele ganha vida e de que maneira podemos decidir isso? Temos que introduzir também alguma idéia de existência não-degradada? Seria certo utilizar técnicas de engenharia genética para criar escravos naturais que viveriam contentes com seu destino? Animais escravos naturais? O que foi a domesticação de animais? Mesmo no caso de animais, a tese utilitarista não contará toda a história, mas o emaranhado de questões ainda nos obceca.

#### A MÁQUINA DE EXPERIÊNCIAS

Surgem também grandes enigmas quando perguntamos que outros assuntos, que não a maneira como pessoas experimentam coisas, são sentidos “a partir de dentro”. Suponhamos que houvesse uma máquina de experiências que daria a você qualquer experiência que desejasse. Neuropsicólogos fora-de-série poderiam estimular-lhe o cérebro de modo que você pensasse e sentisse que estava escrevendo uma grande novela, fazendo um amigo ou lendo um livro interessante. Durante todo o tempo você estaria flutuando em um tanque com eletrodos ligados ao cérebro. Deveria você conectar-se com essa máquina por toda a vida, programando as experiências que teria enquanto vivesse? Se está preocupado porque pode perder experiências desagradáveis, podemos supor que as empresas pesquisaram exaustivamente a vida de muitas outras pessoas. Você poderia selecionar e escolher em uma grande biblioteca ou repositório de tais experiências, decidindo-se pelas que quer, digamos, nos próximos dois anos. Depois de transcorridos dois anos, você teria dez minutos ou dez horas fora do tanque a fim de escolher as experiências dos dois anos *seguintes*. Claro, enquanto estiver no tanque não saberá onde se encontra. Pensará que tudo aquilo está realmente acontecendo. Outros podem conectar-se também para ter as experiências que quiserem, de modo que você não tem que permanecer desligado para que eles possam ser servidos. (Ignore problemas

como a respeito de quem cuidará das máquinas se todos resolverem se conectar.) Você se ligaria? *O que mais pode nos importar, a não ser como a vida nos parece a partir da dimensão interna?* Nem deve você abster-se por causa dos poucos momentos de sofrimento, entre o momento em que se decidiu e o momento em que é ligado. O que são alguns momentos de sofrimento em comparação com uma vida inteira de bem-aventurança (se for isso o que escolher) e por que sentir o menor sofrimento se sua decisão é a melhor?

O que nos importa, além de nossas experiências? Em primeiro lugar, queremos *fazer* certas coisas e não apenas ter a experiência de fazê-las. No caso de certas experiências, é apenas porque, de saída, queremos praticar as ações que queremos a experiência de praticá-las ou de pensar que as praticamos. (Mas *por que* queremos praticar as atividades, em vez de meramente experimentá-las?) Uma segunda razão para não nos conectartermos é que queremos *ser* de certa maneira, ser um dado tipo de pessoa. Uma pessoa flutuando num tanque é uma bolha indeterminada. Não há resposta à pergunta de como é uma pessoa que passou muito tempo no tanque. Será ela corajosa, bondosa, inteligente, espirituosa, amorosa? Não se trata meramente de ser difícil responder a isso. Não há maneira de ela poder ser. Conectar-se a uma máquina é uma espécie de suicídio. Parecerá a algumas pessoas, aprisionadas por uma visão, que nada a respeito de como somos pode importar, exceto na medida em que se reflete em nossas experiências. Mas deve acaso surpreender que aquilo que *somos* tenha importância para nós? Por que devemos nos preocupar apenas com a maneira como nosso tempo é preenchido, mas não com o que somos?

Em terceiro lugar, ligar-nos a uma máquina de experiências limita-nos a uma realidade artificial, a um mundo não mais profundo ou importante do que aquele que pessoas podem construir.<sup>10</sup> Não há contato *real* com qualquer realidade mais profunda, embora a experiência da mesma possa ser simulada. Numerosas pessoas desejam manter-se abertas a tal contacto e efetuar uma sondagem de significação mais profunda. (c) Este fato esclarece a intensidade do conflito provocado pelas drogas psicoativas, que alguns consideram como simples máquinas de experiências locais e outros julgam como caminhos para uma realidade mais profunda. O que alguns pensam ser o equivalente a uma rendição à máquina de experiências para outros implica seguir uma das razões para *não* se render!

Descobrimos que alguma coisa importa para nós, além da experiência, imaginando uma máquina de experiências e em seguida dando-nos conta de que não a usariamos. Podemos continuar e imaginar uma seqüência ou série de máquinas, cada uma delas projetada para preencher as lacunas sugeridas pelas anteriores. Uma vez que a máquina de experiências não atende ao nosso desejo de sermos de uma certa maneira, por exemplo, imaginemos uma outra que possa nos transformar no tipo de pessoas que gostaríamos de ser (compatível com o fato de permanecermos nós mesmos). Certamente ninguém usaria essa máquina para transformar-se no que desejaria ser e em seguida se ligaria a uma máquina de experiências! (d) De modo que alguma coisa importa, além de nossas experiências e aquilo que somos. E a razão disso não é simplesmente que nossas experiências não tenham ligação com o que somos. Isso porque a máquina poderia ser limitada a fornecer experiências possíveis ao tipo de pessoa ligada a ela. Será que o que acontece é que desejamos fazer uma diferença no mundo? Pensem então na máquina de resultados, que produz neste mundo qualquer resultado que você produziria e introduz seu insumo de vetor em qualquer atividade conjunta. Não examinaremos aqui os fascinantes detalhes dessas e de outras máquinas. O que há de mais perturbador nelas é que vivem nossas vidas por nós. Será errado procurar funções adicionais particulares, além da competência de máquinas de fazer isso para nós? Talvez o que desejemos seja viver (um verbo ativo) nós mesmos, em contacto com a realidade. (E isso máquinas não podem fazer *por* nós.) Sem nos alongarmos sobre as implicações desse fato, que acredito ligarem-se surpreendentemente a questões sobre livre-arbítrio e versões causais de conhecimento, precisamos meramente notar a complexidade da questão daquilo que importa *para pessoas*, que não suas experiências. Até que encontremos uma resposta satisfatória e verifiquemos que ela também não se aplica a animais, não podemos sensatamente alegar que apenas\*as experiências sentidas pelos animais limitam o que podemos fazer com eles.

#### SUBDETERMINAÇÃO DA TEORIA MORAL

O que há nas pessoas que as distingue de animais, de modo que restrições rigorosas aplicam-se às maneiras como pessoas podem ser

tratadas, mas não ao tratamento que damos a animais?<sup>11</sup> Poderiam seres de outra galáxia nos encararem como geralmente se pensa que fazemos com animais e, se assim fosse, estariam eles justificados em nos tratar como meios, à moda utilitarista? Serão os organismos organizados em alguma escala ascendente, de modo que qualquer um deles pode ser sacrificado ou levado a sofrer para se obter um benefício total maior para aqueles que não estão mais baixos na escala? (e) Uma visão hierárquica elitista desse tipo distinguiria três *status* morais (formando uma divisão, por intervalos, na escala):

*Status 1:* O ser não pode ser sacrificado, prejudicado, etc., em benefício de qualquer outro organismo.

*Status 2:* O ser pode ser sacrificado, prejudicado, etc., apenas em benefício de seres mais altos na escala, mas não em benefício de seres que estiverem no mesmo nível.

*Status 3:* O ser pode ser sacrificado, prejudicado, etc., em benefício de outros seres que estiverem no mesmo ou em níveis mais altos da escala.

Se os animais ocupam o *status 3* e nós ocupamos o *status 1*, o que ocupa o *status 2*? Talvez nós o ocupemos! É moralmente proibido usar pessoas como meios em benefício de outras ou é apenas proibido usá-las em benefício de outras pessoas, isto é, de seres que estão no mesmo nível? (f) Incluirão as opiniões comuns a possibilidade de mais de uma única importante divisão moral (tal como a existente entre pessoas e animais) e não poderíamos nós acabar no outro lado dos seres humanos? Segundo algumas visões teológicas, Deus pode sacrificar pessoas para seus próprios fins. Podemos também imaginar encontrar seres de outro planeta que, em sua infância, passam por quaisquer “estágios” de desenvolvimento moral que nossos psicólogos podem identificar. Esses seres alegam que todos passam por 14 outros estágios consecutivos, cada um deles necessário para o ingresso no seguinte. Contudo eles não podem nos explicar (primitivos que somos) o conteúdo e os modos de raciocínio desses estágios posteriores. Esses seres afirmam que podemos ser sacrificados para seu bem-estar, ou pelo menos a fim de preservar suas capacidades mais desenvolvidas. Dizem que percebem a verdade disso agora que estão em sua maturidade moral, embora não percebessem como crianças, no que é nosso mais alto nível de desenvolvimento moral. (Uma história como essa talvez nos lembre que uma seqüência de estágios de desenvolvimento, cada um deles

como pré-condição para o seguinte, pode após certo ponto deteriorar-se em vez de progredir. Não seria uma recomendação da senilidade observar que, a fim de chegar a esse, o indivíduo teria passado inicialmente por outros estágios.) Nossos princípios morais permitem nosso sacrifício em benefício das capacidades mais altas desses seres, incluindo as de natureza moral? Essa decisão não é facilmente desenredada dos efeitos epistemológicos de pensar na existência de autoridades morais que divergem de nós, enquanto admitimos que, sendo falíveis, podemos estar errados. (Um efeito semelhante ocorreria se não soubéssemos que idéias sobre o assunto esses outros seres teriam realmente.)

Seres que ocupam o *status* intermediário 2 são sacrificáveis, mas *não* em benefício de seres que estiverem no mesmo ou em níveis mais baixos. Se eles nunca encontram, sabem da existência ou afetam seres mais altos na hierarquia, então *eles* ocupam o mais alto nível para todas as situações que realmente encontram e sobre as quais deliberam. Seria como se uma restrição indireta absoluta proibisse seu sacrifício para qualquer fim. Duas teorias morais muito diferentes, a elitista hierárquica, que coloca as pessoas no *status* 2, e a da restrição indireta absoluta, produzem exatamente os mesmos juízos morais a respeito de situações que as pessoas realmente enfrentaram e explicam igualmente bem (quase) todos os juízos morais que formulamos. (“Quase todos” porque fazemos juízos sobre situações hipotéticas e estas podem incluir “superseress” de outro planeta.) Esta não é a visão do filósofo sobre duas teorias alternativas que explicam igualmente bem todos os dados possíveis. Nem é meramente a alegação de que, através de vários artifícios, uma restrição indireta pode ser posta na forma de princípio maximizador. Ao contrário, as duas teorias alternativas explicam todos os dados reais, os dados de casos que estudamos até agora, mas divergem significativamente em outras situações hipotéticas.

Não seria surpreendente se achássemos difícil decidir em que teoria acreditar, uma vez que não fomos obrigados a pensar nessas situações. Não foram elas que modelaram nossas opiniões. Ainda assim as questões não dizem respeito meramente a se seres superiores podem nos sacrificar em seu próprio benefício. Dizem respeito também ao que *nós* moralmente devemos fazer. Isso porque, se há esses outros seres, a teoria hierárquica elitista *não* esboroa e se transforma na visão de restrição indireta “kantiana”, na medida em que isso *nos* interessa. Uma pessoa talvez não sacrifique um de seus

companheiros em benefício próprio ou em benefício de outro de seus companheiros, mas poderia sacrificar um deles em benefício de seres desenvolvidos? (Estaríamos também interessados na questão de se seres superiores poderiam nos sacrificar em seu próprio benefício.)

#### EM QUE SE BASEIAM AS RESTRIÇÕES?

Essas questões ainda não nos pressionam como problemas práticos (ainda não?), mas nos obrigam a considerar problemas fundamentais sobre as bases de nossas idéias morais: em primeiro lugar, são elas uma restrição indireta ou uma estrutura hierárquica mais complicada; e, segundo, exatamente em virtude de que características das pessoas há restrições morais sobre a maneira como elas se podem tratar mutuamente ou serem tratadas? Queremos também entender *por que* tais características se vinculam a essas restrições. (E talvez queiramos que essas características não sejam compartilhadas pelos animais ou que eles não as compartilhem em alto grau.) Pareceria que as características de uma pessoa, em virtude das quais outras são restringidas no tratamento que lhe dispensam, têm que ser em si características valiosas. De que outra maneira poderíamos compreender como algo tão valioso emerge delas? (Esta suposição natural merece mais estudo.)

As propostas tradicionais relativas a características individualizadoras importantes ligadas às restrições morais são as seguintes: ser senciente e autoconsciente; ser racional (capaz de utilizar conceitos abstratos, não vinculados a reações e estímulos imediatos); possuir livre-arbítrio; ser um agente moral capaz de orientar sua conduta de acordo com princípios morais e capaz de empenhar-se em limitação mútua de conduta; ter alma. Vamos ignorar a questão de como essas noções devem ser exatamente compreendidas e se as características pertencem, e pertencem unicamente, ao homem, e em vez disso vamos procurar sua ligação com restrições aos demais. Deixando de lado o último item da lista, todas elas parecem insuficientes para forjar a conexão necessária. Por que o fato de um ser demonstrar ser muito sabido, possuir capacidade de previsão ou um Q.I. acima de certo patamar constitui razão para limitar especialmente a maneira como o tratamos? Seres ainda mais inteligentes do que nós teriam o direito de não se limitar no que nos interessa? Ou qual é a importância de algum suposto patamar crucial? Se um

ser é capaz de escolher autonomamente entre alternativas, há alguma razão para *deixar* que ele assim proceda? Escolhas autônomas são intrinsecamente boas? Se um ser pudesse fazer apenas uma vez uma escolha autônoma, digamos, entre sabores de sorvete em determinada ocasião, e a esquecesse imediatamente, haveria fortes razões para permitir que ele escolhesse? O fato de um ser poder concordar com outros a respeito de limitações mútuas governadas por regras de conduta demonstra que ele *pode* observar limites. Mas não demonstra que limites devem ser observados em relação a ele (“não abster-se de assassiná-lo”) ou por que quaisquer limites devem ser absolutamente observados.

Uma variável interveniente *M* se impõe, para a qual os traços mencionados são individualmente necessários, *talvez* conjuntamente suficientes (pelo menos deveríamos ser capazes de perceber o que precisa ser adicionado para obtermos *M*), e que tem uma clara e convincente ligação com restrições morais ou comportamento em relação a alguém com *M*. Além disso, à luz de *M*, deveremos estar em condições de compreender por que outros se concentraram nos traços de racionalidade, livre-arbítrio e ação moral. Isso será mais fácil se esses traços não forem meramente condições necessárias para *M*, mas também componentes importantes do mesmo ou meios importantes para chegar a ele.

Mas não teríamos sido injustos em tratar racionalidade, livre-arbítrio e ação moral individual e separadamente? Juntos, não representam algo cuja importância é clara: um ser capaz de formular planos a longo prazo para sua vida, de considerar e decidir na base de princípios abstratos ou considerações que formula para si mesmo e, daí, não sendo apenas um joguete de estímulos imediatos, um ser que limita sua própria conduta de acordo com alguns princípios ou idéias que tem do que uma vida correta é para si mesmo e para os demais, e assim por diante? Não obstante essa situação excede os três limites mencionados. Podemos distinguir teoricamente entre planejamento a longo prazo e uma concepção global de vida que orienta decisões particulares, e os três traços que lhes fornecem a base. Isso porque um ser poderia possuir esses traços, mas também alguma barreira interna que o impedisse de operar em termos de uma concepção global de sua vida e do que ela deve representar. Em vista disso adicionemos mais um aspecto — a capacidade de regular e orientar sua vida de acordo com alguma concepção global que ele resolva aceitar. Essa concepção, e saber como estamos pro-

cedendo em termos dela, é importante para o tipo de objetivos que formulamos para nós e o tipo de ser que somos. Pense como seríamos diferentes (e como seria diferente e legítima a maneira como nos tratasse) se todos fôssemos amnésicos, esquecendo todas as noites ao dormir o que havíamos feito no dia anterior. Mesmo que, por acidente, alguém pudesse recomeçar todos os dias do ponto em que parou no dia anterior, vivendo de acordo com uma concepção coerente do que um indivíduo consciente pudesse ter escolhido, ainda assim ele não estaria levando o tipo de vida do outro. Sua vida seria paralela a outra, mas não integrada da mesma maneira.

Qual a importância moral dessa capacidade adicional de formar uma idéia de toda nossa vida (ou pelo menos de partes significativas da mesma) e de agir em termos de alguma concepção global da vida que desejamos levar? Por que não interferir na maneira como alguma outra pessoa leva sua própria vida? (E o que dizer daqueles que não estão ativamente modelando suas vidas, mas andando à deriva sob o efeito das forças que a influenciam?) Cabeeria notar que qualquer pessoa poderia atinar com o padrão de vida que você gostaria de adotar. Uma vez que não podemos prever que alguém não fará isso, é de nosso auto-interesse deixar que outros sigam sua concepção de vida como a entendem. Poderíamos aprender (imitar, evitar ou modificar) com seu exemplo. Mas esse argumento baseado na prudência nos parece insuficiente.

Acho que a resposta está ligada àquela escorregadia e difícil idéia: o significado da vida. Modelar a vida de acordo com algum plano global é a maneira de uma pessoa dar significado à vida. Só um ser com capacidade para modelar assim sua vida pode ter, ou esforçar-se para ter, uma vida dotada de significação. Mas mesmo supondo que pudéssemos esmiuçar e esclarecer satisfatoriamente essa idéia, enfrentaríamos ainda muitas questões difíceis. Será a capacidade de modelar uma vida em si mesma a capacidade de ter uma vida (ou esforçar-se para tê-la?) com significado, ou é necessário mais alguma coisa? (Para a ética, poderia o conteúdo do atributo de ter uma alma ser simplesmente que o ser se esforça, ou é capaz de esforçar-se, para dar significado à sua vida?) Por que essas restrições à maneira como podemos tratar outros seres estão modelando nossa vida? Certos modos de tratamento são incompatíveis com levar uma vida significativa? Ou por que não substituir “felicidade” por “significação” na teoria utilitária e maximizar o placar de “significação” das pessoas no mundo? Ou será que a idéia de

significação de uma vida entra de forma diferente na ética? Essa idéia, cabe notar, produz a “sensação” certa como algo que poderia transpor o fosso “é-deve moralmente ser”. Parece abranger corretamente as duas condições. Suponhamos por exemplo que poderíamos demonstrar que, se uma pessoa agisse de certa maneira, sua vida careceria de sentido. Seria isto um imperativo hipotético ou categórico? Teríamos que responder a mais uma pergunta: “Mas por que minha vida não deve ser destituída de sentido?” Ou suponhamos que agir de certa maneira em relação aos demais seja em si mesmo uma maneira de reconhecer que nossa própria vida (e essas próprias ações) são sem sentido. Não poderia isso, que lembra uma contradição pragmática, levar pelo menos a uma conclusão de *status 2*, de restrição indireta ao comportamento em relação a todos os demais seres humanos? Tenho esperança de tratar desse e de assuntos correlatos em outra ocasião.

#### O ANARQUISTA INDIVIDUALISTA

Tendo passado revista em importantes questões subjacentes à idéia de que restrições morais indiretas limitam a maneira como pessoas se tratam mutuamente, podemos voltar agora ao esquema privado de proteção. Um sistema desse tipo, mesmo quando a agência de proteção é dominante em um território geográfico, aparentemente fica aquém do Estado. Não fornece proteção a todos os residentes em seu território, como acontece com o Estado, e não possui nem reivindica uma espécie de monopólio ao emprego da força, necessário ao Estado. Em nossa terminologia anterior, não constitui um Estado mínimo e ao que parece nem mesmo constitui um Estado ultramínimo.

As próprias maneiras em que uma agência, ou associação de proteção dominante em um território, fica aquém de ser um Estado proporcionam o foco à queixa do anarquista individualista *contra* o Estado. Isso porque sustenta ele que quando o Estado monopoliza o uso da força em um território e pune aqueles que violarem seu monopólio e quando proporciona proteção a todos forçando alguns a comprar proteção para outros, ele viola as restrições morais indiretas sobre a maneira como indivíduos podem ser tratados. Daí, conclui ele, o Estado em si é intrinsecamente imoral. O Estado admite que em certas circunstâncias é legítimo punir pessoas que

violam os direitos de outras, pois ele mesmo faz isso. Como, então, pode arrogar-se o direito de proibir que façam justiça outros indivíduos não-agressivos cujos direitos foram violados? Que direito o executor privado da justiça viola que não seja também violado pelo Estado quando pune? Quando um grupo de pessoas se constitui em Estado e começa a punir, e proíbe outros de agir da mesma maneira, há algum direito que essas pessoas violariam e que o próprio Estado não viola? Por que direito, então, podem o Estado e seus servidores reclamar um direito exclusivo (um privilégio) com relação à força e impor esse monopólio? Se o executor privado da justiça não viola os direitos de ninguém, então puni-lo por seus atos (atos que os servidores do Estado também praticam) viola-lhes os direitos e, por conseguinte, as restrições morais indiretas. O monopólio do uso da força, então, de acordo com essa opinião, é em si mesmo imoral, como também a redistribuição através da máquina fiscal compulsória do Estado. Indivíduos pacíficos que cuidam de sua própria vida não estão violando os direitos dos demais. Não constitui violação do direito de alguém abster-se de comprar algo para ele (que você não assumiu especificamente a obrigação de comprar). Por isso mesmo, continua o argumento, quando o Estado ameaça alguém com punição se ele não contribuir para a proteção de outrem, ele viola (e seus servidores violam) os seus direitos. Ao ameaçá-lo com algo que seria uma violação de seus direitos, se praticada por um cidadão privado, o Estado viola as restrições morais.

A fim de chegar a algo reconhecível como um Estado, temos que demonstrar: 1) como um Estado ultramínimo surge do sistema de associações privadas de proteção; e 2) como o Estado ultramínimo é transformado em Estado mínimo, de que modo dá origem àquela “redistribuição” de fornecimento geral de serviços de proteção que o constitui como Estado mínimo. A fim de demonstrar que o Estado mínimo é moralmente legítimo, e que não é imoral em si, temos que provar também que essas transições em (1) e (2), *cada uma delas*, são moralmente legítimas. No restante da Parte I deste trabalho, mostraremos como cada uma dessas transições ocorre e é moralmente permissível. Argumentaremos que a primeira transição — de um sistema de agências privadas de proteção para um Estado ultramínimo — ocorrerá mediante um processo de mão invisível, em uma maneira moralmente permissível que não viola o direito de ninguém. Em seguida argumentaremos que a tran-

sição do Estado ultramínimo para o mínimo tem moralmente que ocorrer. Seria moralmente intolerável que pessoas mantivessem o monopólio no Estado ultramínimo sem fornecer serviços de proteção a todos, mesmo que isso requeresse uma "redistribuição" específica. Os operadores do Estado ultramínimo estão moralmente obrigados a criar o Estado mínimo. O restante da Parte I, portanto, tenta justificar o Estado mínimo. Na Parte II, argumentaremos que nenhum Estado *mais* poderoso ou extenso que o Estado mínimo é legítimo ou justificável. Daí, a Parte I justifica tudo que pode ser justificado. Na Parte III, argumentaremos que a conclusão da Parte II não é das mais ruins; que, além de ser excepcionalmente certo, o Estado mínimo não deixa de ser inspirador.

## NOTAS

- (a) Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago University of Chicago Press, 1962), Cap. 6. Os cupões escolares de que fala Friedman, claro, permitem que se escolha quem fornece o produto e, dessa maneira, diferem dos cupões de proteção imaginados aqui.
- (b) Infelizmente pouquíssimos modelos da estrutura de posturas morais foram especificados até agora, embora, por certo, haja outras estruturas interessantes. Por isso mesmo um argumento favorável a uma estrutura de restrições indiretas que consiste principalmente em postular contra uma estrutura de maximização do Estado-fim é inconclusiva, porquanto essas alternativas não esgotam o problema. Um conjunto inteiro de estruturas tem que ser exatamente formulado e investigado. Talvez então, alguma nova estrutura pareça mais apropriada.

A questão de se uma tese de restrição indireta pode serposta na forma de meta sem restrição é complicada. Poderíamos pensar, por exemplo, que cada pessoa poderia distinguir em sua finalidade entre *ela* violar direitos ou alguém mais o fazer. Dando-se peso infinito (negativo) a sua finalidade, nenhum volume de atos que impeçam outros de violar direitos poderá compensar o fato de ter violado os direitos de alguém. Além de um componente da meta receber um peso infinito, aparecem também expressões indicadoras, como, por exemplo: "o fato de *eu* fazer alguma coisa". Uma formulação cuidadosa que delimitasse as "posturas restritivas" excluiria essas maneiras enganosas de transformar restrições indiretas em tese de estado final, como suficiente para uma concepção da mesma. Métodos matemáticos para transformar um problema limitado de minimização em uma sequência de minimizações sem limitações de uma função auxiliar são apresentados em Anthony Fiacco e Garth McCormick, *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Techniques* (Nova York: Wiley, 1968). Esse livro é interessante tanto por seus métodos quanto por suas limitações em esclarecer nossa área de interesse.

Observe-se a maneira como as funções de penalidade incluem as restrições, a variação nos pesos dessas funções (sec. 7.I), etc.

A questão de essas restrições indiretas serem ou não absolutas, ou se podem ser violadas a fim de se evitarem horrores morais catastróficos e, se este for o caso, o que será a estrutura resultante, é o que espero evitar na maior parte.

- (c) As concepções religiosas tradicionais diferem sobre o *ponto* de contato com uma realidade transcendente. Disseram alguns que o contato produz bem-aventurança eterna, ou Nirvana, mas não distinguiram o suficiente essa situação de apenas uma passagem *muito* longa pela máquina de experiências. Outros pensam que é intrinsecamente desejável fazer a vontade de um ser superior que criou a todos nós, embora, presumivelmente, ninguém pensaria assim se descobrissemos que fomos criado como objeto de distração por alguma criança superpoderosa de outra galáxia ou dimensão. Ainda outros imaginam uma fusão final com uma realidade mais alta, deixando obscura sua desejabilidade ou onde ela *nos* deixaria.
- (d) Algumas pessoas não usariam absolutamente a máquina de transformação. Isso lhes pareceria uma *trapalha*. O uso por uma única vez da máquina não eliminaria todos os desafios. Haveria ainda obstáculos que os novos entre nós teriam que superar, uma nova plataforma da qual teria que esforçar-se para subir ainda mais alto. E será esse platô, em algum sentido, menos digno ou menos merecido do que o proporcionado pela dotação genética ou o meio em que se viveu na primeira infância? Mas se a máquina pudesse ser usada infinitamente quando quiséssemos, de maneira que pudéssemos realizar qualquer coisa apertando um botão para nos transformar em alguém, que poderia fazer isso também facilmente, não restariam limites contra os quais precisaríamos lutar ou tentar transcender. Restaria ainda alguma coisa a *fazer*? Será que algumas concepções teológicas colocam Deus fora do tempo porque um ser onisciente e onipotente não poderia preencher seus dias?
- (e) Ignoramos aqui as dificuldades de decidir *em que ponto* na escala colocar um organismo e as comparações particulares entre espécies. De que maneira se decidiria onde, na escala, uma espécie se encaixa? Um organismo, se defetuoso, deve ser colocado no nível de sua espécie? Constituiria uma anomalia que não se poderia permitir que fossem tratados dois organismos correntemente idênticos do mesmo modo (poderiam eles ser mesmo idênticos em capacidades futuras, e passadas, também) porque um é um membro normal de uma espécie e o outro é um membro subnormal de uma espécie mais alta na escala? E os problemas de comparações interpessoais entre espécies praticamente desaparecem ante os de comparações entre espécies.
- (f) Diriam algumas que temos aqui um conceito teleológico, que confere a seres humanos valor infinito em relação a outros seres humanos. Ainda assim uma teoria teleológica que maximizasse o valor total não proibiria o sacrifício de alguns indivíduos em benefício de outros. Sacrificar alguns por outros não produziria um ganho líquido, mas tampouco uma perda líquida. Uma vez que a teoria teleológica que dá a cada vida humana peso igual exclui apenas o rebaixamento do valor total (exigir que cada ato produzisse um *ganho* no valor total excluiria neutros), ela permitiria o sacrifício de uma pessoa por outra. Sem recursos enganosos semelhantes aos que foram mencionados antes, como, por exemplo, utilizar expressões indicadoras nas finalidades infinitamente

ponderadas, ou dar a algumas finalidades (que representam restrições) um peso infinito, de uma ordem *mais alta* de infinitade do que outras (mesmo isto não serviria inteiramente e os detalhes são confusos), parece que teses que corporificam o *status 2* não poderiam ser apresentadas como teleológicas. Esse fato exemplifica nossa observação anterior, de que as teses "teleológicas" e as "restrições indiretas" não esgotam as possíveis estruturas de uma tese moral.

#### capítulo 4

### PROIBIÇÃO, INDENIZAÇÃO E RISCO

#### OS INDEPENDENTES E A AGÊNCIA DE PROTEÇÃO DOMINANTE

Vamos supor que, espalhado entre um grande número de pessoas que têm relações com uma agência de proteção, vive um pequeno grupo que não procede da mesma maneira. Esses poucos independentes (talvez apenas um único indivíduo), em conjunto ou individualmente, impõem seus direitos contra um e todos, incluindo clientes da agência. Essa situação poderia ter surgido se os americanos nativos não tivessem sido expulsos de suas terras e se alguns se houvessem recusado a filiar-se à sociedade circundante de colonos. Locke sustentava que ninguém pode ser forçado a ingressar na sociedade civil. Alguns podem abster-se e permanecer na liberdade do estado de natureza, ainda que a maioria resolva nela ingressar (§ 95).<sup>1</sup>

De que maneira poderiam a associação de proteção e seus membros lidar com essa situação? Poderiam tentar isolar-se dos independentes em seu meio, proibindo que entrassem na propriedade dos mesmos todos aqueles que não houvessem concordado em renunciar a seus direitos de retaliação e castigo. O território geográfico abrangido pela associação de proteção poderia nesse caso assemelhar-se a uma fatia de queijo suíço, com fronteiras internas e externas. (a) Mas isso acarretaria sérios problemas de relações com os independentes que tivessem meios que lhes permitissem tomar represálias através de fronteiras ou possuíssem helicópteros que lhes dessem maneiras de ir diretamente ao encontro dos malfeiteiros sem cruzar as terras de ninguém, etc. (b)

Em vez de (ou em acréscimo a) tentativas de isolar geograficamente os independentes, poderia puni-los por imposição errônea e descabida de seus direitos de retaliação, castigo e exigência de indenização. Poderia ser permitido que o independente impusesse seus direitos conforme interpretasse e avaliasse os fatos da situação. Posteriormente os membros da associação de proteção verificariam se ele agira corretamente ou com excesso. Se e apenas se houvesse agido desta última forma, puni-lo-iam ou dele exigiriam uma indenização.<sup>2</sup>

A vítima da retaliação errônea e injusta do independente, porém, poderia ter sido não apenas prejudicada, mas também ferida gravemente ou mesmo morta. Teríamos que esperar para agir até depois do fato? Certamente haveria alguma probabilidade de o independente impor em excesso seus direitos, probabilidade essa suficientemente alta (embora menor do que a unidade) para justificar que a associação de proteção se opusesse a ele até que determinasse se seus direitos haviam sido de fato violados por seu cliente. Não seria esta uma maneira legítima de defender os clientes?<sup>3</sup> Não resolveriam as pessoas fazer negócio apenas com agências que lhes oferecessem proteção, anunciando que castigariam todos aqueles que castigassem um cliente sem, em primeiro lugar, utilizar algum tipo particular de procedimento para provar seu direito de assim agir, independentemente de se ele *poderia* ou não ter estabelecido esse direito? Não se inclui entre os direitos da pessoa dizer que não se deixará punir sem que, em primeiro lugar, tenha sido *provado* que ela prejudicou alguém? Não poderia ela nomear uma agência de proteção como sua agente, a fim de fazer e executar essa declaração e supervisionar qualquer processo utilizado para lhe provar a culpa? (Conhece-se alguém tão carente da capacidade de fazer o mal a outro que o excluiriam dos abrangidos por essa declaração?) Suponhamos, porém, que um independente, no processo de aplicar o castigo, diz à agência de proteção que saia do caminho, sobre o fundamento de que seu cliente merece punição, que ele (o independente) tem o direito de fazê-lo, que não está violando os direitos de ninguém e que não é culpa sua se a agência não *sabe* disso. Terá a agência, então, que abster-se de intervir? Sobre os mesmos fundamentos, poderia o independente exigir que a própria pessoa se abstivesse de defender-se contra a aplicação do castigo? E se a agência tentasse punir um independente que tivesse punido um cliente, sem levar em conta se seu cliente *de fato* violou os direitos

do primeiro, não estará o independente exercendo seus direitos ao defender-se contra a agência? A fim de responder a essas perguntas e portanto decidir como uma agência de proteção dominante pode agir em relação aos independentes, temos que investigar o *status moral*, no estado de natureza, de direitos processuais e de proibições de atividades perigosas, e também que conhecimento os princípios supõem sobre o exercício de direitos, incluindo especialmente os direitos de impor outros direitos. São essas questões, difíceis para a tradição dos direitos naturais, que passaremos a estudar agora.

### PROIBIÇÃO E INDENIZAÇÃO

Uma linha (ou hiperplano) circunscreve uma área de espaço moral em torno do indivíduo. Locke sustenta que essa linha é determinada pelos direitos naturais do indivíduo, que limitam a ação dos demais. Autores não-lockeanos mencionam outras considerações como estabelecendo a posição e o contorno da linha.<sup>4</sup> De qualquer modo surge a questão seguinte: *Estão os demais proibidos de praticar atos que violam a fronteira ou invadam a área circunscrita, ou podem fazê-lo contanto que indenizem a pessoa cuja fronteira foi cruzada?* O deslindamento dessa questão vai nos ocupar na maior parte deste capítulo. Digamos que um sistema proíbe uma ação a uma pessoa se lhe impõe (está estruturado para impor) alguma penalidade por praticar o ato, além de exigir indenização para a vítima do mesmo. (c) Alguma coisa compensa uma pessoa por uma perda se, e apenas se, ela não o deixar em pior situação em que, de outra maneira, ficaria. Compensa a pessoa X pela ação A da pessoa Y se X não fica em pior situação recebendo-a, tendo Y praticado A, do que X teria ficado sem recebê-la se Y não tivesse praticado A. (Na terminologia dos economistas, alguma coisa compensa X pelo ato de Y se recebê-la deixa S em pelo menos uma curva de indiferença tão alta como aquela em que teria estado, sem ela, caso Y não houvesse agido.) (d) Com todo o cinismo, ignoro os problemas gerais sobre o enunciado contrário: “tão bem como (numa curva de indiferença tão alta) X teria estado se a ação de Y não houvesse ocorrido.” Ignoro também dificuldades particulares, como, por exemplo, se a posição de X estava deteriorando-se (ou melhorando) na ocasião, por onde passa a linha básica da indenização: para onde estava indo ou onde estava na ocasião? Mudariam as coisas se a

posição de *X* tivesse se agravado de qualquer maneira no dia seguinte? Uma questão, porém, tem que ser discutida. A indenização a *X* pelos atos de *Y* levam em conta a melhor reação de *X* a esses atos ou não? Se *X* reagisse reorganizando suas outras atividades e ativos para limitar seus prejuízos (ou se houvesse tomado medidas prévias para limitá-las), isso beneficiaria *Y*, reduzindo a indenização que ele tem que pagar? Alternativamente, se *X* fizer uma tentativa de reorganizar suas atividades para enfrentar o que *Y* fez, tem *Y* que compensar *X* por todos os danos que ele sofrer? Tal comportamento de parte de *X* pode parecer irracional. Mas se *Y* for obrigado a compensar *X* por todas as suas perdas reais nesses casos, então *X* não ficará em pior situação por causa de seu comportamento imprudente e não adaptativo. Se for exigido, *Y* pode reduzir o volume da indenização que tem de pagar de qualquer maneira pagando a *X* para que reaja adaptativamente e dessa maneira limite seus prejuízos. Provisoriamente adotaremos outra idéia de indenização, que presume precauções razoáveis e atividades de ajustamento por parte de *X*. Essas atividades colocariam *X* (dados os atos de *Y*) em uma certa curva de indiferença *I*; *Y* teria que elevar *X* acima de sua posição real em um volume igual à diferença entre sua posição em *I* e sua posição inicial. *Y* compensa *X* por quanto pior sua ação teria tornado um *X* que agisse prudentemente. (Esta estrutura de indenizações utiliza medições de utilidade em uma escala de intervalos.)

#### POR QUE JAMAIS PROIBIR?

Uma pessoa pode resolver fazer pessoalmente, supomos, as mesmas coisas que implicariam violação de suas fronteiras se praticadas por outrem sem sua permissão. (Algumas dessas coisas talvez sejam impossíveis de ele fazer consigo mesmo.) Além, disso pode dar a outrem permissão para fazer a ele tais coisas (incluindo coisas que lhe seria impossível fazer consigo mesmo). O consentimento voluntário abre a fronteira aos cruzamentos. Locke, claro, sustentaria que há coisas que outros não podem fazer a você com sua permissão, isto é, aquelas que você não tem o direito de fazer consigo mesmo.<sup>5</sup> Locke diria que o fato de você dar sua permissão não pode tornar moralmente permissível que outra pessoa o mate, porque você não tem o direito de cometer suicídio. Minha posição não-paternista é que alguém pode resolver (ou permitir a outrem) fazer

*qualquer coisa* consigo mesmo, a menos que tenha assumido uma obrigação com uma terceira pessoa de não fazer isso ou permitir tal coisa. Este fato não deve causar dificuldade no restante deste capítulo. Que os que discordam imaginem que nossa discussão se limita àqueles atos sobre os quais (reconhecem eles) a posição se sustenta e assim podemos prosseguir juntos tendo eliminado aquela questão controversa e irrelevante para nossas finalidades imediatas.

Duas questões contrastantes delimitam nosso atual interesse:

1. Por que um ato é jamais proibido, e não permitido, contanto que suas vítimas sejam indenizadas?
2. Por que não proibir todas as violações da fronteira moral que a parte violentada não consentiu de início? Por que jamais permitir que alguém cruce as fronteiras de outro sem consentimento prévio?<sup>6</sup>

Nossa primeira questão é ampla demais. Isso porque um sistema que permite o ato *A*, contanto que uma indenização seja paga, deve proibir pelo menos o ato conjunto de praticar *A* e recusar pagar a compensação. A fim de limitar a questão, vamos supor que existem meios fáceis de cobrar a compensação arbitrada.<sup>7</sup> A compensação é facilmente cobrada tão logo se sabe quem a deve. Mas aqueles que cruzam as fronteiras protegidas de alguém às vezes escapam, sem que seja conhecida sua identidade. Simplesmente exigir (depois de detenção, prisão e apuração de culpa) que a vítima seja indenizada poderia ser insuficiente para dissuadir alguém do ato. Por que não tentaria ele procurar sempre se safar, ganhar sem pagar uma compensação? É bem verdade que, se fosse preso e julgado culpado, ele seria obrigado a pagar os custos da detenção, recolhimento à prisão e julgamento. Talvez esses possíveis custos adicionais fossem suficientemente grandes para desencorajá-lo. Mas talvez não fossem. Dessa maneira seríamos levados a proibir a prática de certos atos sem o pagamento de compensação e a impor penalidades àqueles que se recusassem a pagá-la, ou que não se identificassem como os violentadores de certas fronteiras.

#### TEORIAS RETRIBUTIVAS E DISSUASIVAS DE CASTIGO

A opção de uma pessoa de cruzar uma fronteira é constituída de uma oportunidade ( $1 - p$ ) de obter *G* com o ato, em que *p* é a

probabilidade de ela ser presa, combinada com a probabilidade  $p$  de pagar os vários custos do ato. Esses custos são, em primeiro lugar, indenização à vítima, além da devolução de quaisquer bens móveis que possam sobrar de seus ganhos desonestos, que chamarímos de  $C$ . Além disso, uma vez que qualquer benefício não-removível da execução do ato (como, por exemplo, o prazer, com recordações agradáveis), terá que ser exatamente contrabalançado para não deixar qualquer ganho líquido, podemos ignorá-lo no que se segue. Os demais custos são os psicológicos, sociais e emocionais de ter sido presa, submetida a julgamento, etc. (vamos chamá-los de  $D$ ), e os custos financeiros (que chamaremos de  $E$ ) dos processos de prisão e julgamento, que ela terá que pagar, uma vez que foram produzidos por sua tentativa de furtar-se ao pagamento de indenização. As perspectivas de discussão parecerão escassas se os esperados custos do cruzamento da fronteira forem menores que os esperados ganhos, isto é, se  $p \times (C + D + E)$  for menor do que  $(1 - p) \times G$ . (Não obstante uma pessoa pode abster-se dessa violação porque tem alguma coisa melhor a fazer, uma opção aberta a ela, com utilidade esperada ainda maior.) Se a detenção for imperfeita, embora não cara, penalidades adicionais podem ser necessárias para dissuadir alguém de cometer crimes. (Tentativas de evitar o pagamento da indenização seriam, assim, transformadas em atos proibidos.)

Essas considerações criam dificuldades para as teorias que estabelecem, sobre fundamentos retributivos, um *limite superior* à penalidade que pode ser imposta a uma pessoa. Vamos supor (de acordo com tais teorias) que  $R$ , a retribuição merecida, é igual a  $r \times H$ , onde  $H$  é uma medida da gravidade de dano do ato e  $r$  (variando entre  $O$  e  $i$ , inclusive) indica o grau de responsabilidade da pessoa por  $H$ . (Ignoraremos aqui a questão delicada de se  $H$  representa o dano que se pretendia cometer ou o dano praticado, ou alguma função de ambos, ou se isso varia com o tipo de caso.) (e) Quando souberem que  $r = i$ , acreditarão que  $R = H$ . Uma pessoa que decide se vai ou não praticar algum ato danoso enfrenta então uma probabilidade  $(1 - p)$  de ganhar  $G$  e uma probabilidade  $p$  de pagar tudo  $(C + D + E + R)$ . Em geral (embora nem sempre) o ganho da violação de uma fronteira aproxima-se da perda ou dano que inflige à outra parte:  $R$  ficará nas proximidades de  $G$ . Mas quando  $p$  é pequeno, ou  $R$  o é,  $p \times C (C + D + E + R)$

pode ser menor do que  $(1 - p) \times G$ , não exercendo freqüentemente qualquer função de dissuasão. (f)

A teoria retributiva aparentemente admite falhas de dissuasão. Os teóricos da dissuasão (ainda que não o reconhecessem) se alegrariam com as dificuldades dos retributivistas com essa situação, se eles mesmos possuissem outra teoria. A tese de que "a penalidade por um crime deve ser a mínima necessária para evitar que seja cometido", porém, não fornece orientação até que nos digam quantos crimes devem ser impedidos. Se queremos que toda a prática de crime seja impedida de modo a eliminá-lo, a penalidade será inaceitavelmente alta. Se apenas um caso de crime deve ser impedido, de modo que haja meramente menos crimes do que haveria sem nenhuma penalidade, esta será inaceitavelmente baixa e resultará numa dissuasão quase de zero. Onde, no intervalo, estão o objetivo e a penalidade a serem estabelecidos? Teóricos da dissuasão da variedade utilitarista sugeririam (ou algo parecido) estabelecer a penalidade  $P$  por um crime no ponto mais baixo em que qualquer penalidade pelo crime maior que  $P$  resultaria em não mais infelicidade adicional infligida no castigo do que seria poupar às vítimas (potenciais) dos crimes desencorajados pelo aumento adicional do castigo.

Essa sugestão utilitarista iguala a infelicidade que a punição causa ao criminoso à infelicidade que o crime causa à vítima. Concede às duas infelicidades o mesmo peso no cálculo do ótimo social. O utilitarista, por conseguinte, recusaria elevar a penalidade por um crime, mesmo que a penalidade mais alta (bem abaixo ao limite superior retributivo) desencorajasse mais crimes, enquanto aumentasse a infelicidade dos que seriam penalizados, mesmo que ligeiramente, do que diminuiria a infelicidade daqueles que poupa de serem vitimados pelo crime e daqueles que dissuade e poupa do castigo. (Entre dois graus de pena que maximizarão igualmente a felicidade total, escolherão sempre os utilitaristas pelo menos a opção que minimiza a infelicidade da vítima?) A formulação de exemplos contrários a essa tese bizarra é deixada como exercício ao leitor. A "teoria" utilitarista de dissuasão poderia evitar essa consequência, aparentemente, apenas atribuindo menor peso à infelicidade da parte castigada. Seria de supor que considerações de merecimento, que os teóricos da dissuasão julgam evitáveis, se é que não incoerentes, desempenhariam um papel neste particular. Poderíamos

supor isso se não estivéssemos perplexos sobre como proceder, mesmo usando tais considerações, para atribuir o peso “apropriado” à (in)felicidade de diferentes pessoas. O teórico retributivo, por outro lado, *não tem* que dizer que a felicidade de um criminoso é menos importante do que a de sua vítima. Isso porque o retributivista não considera a determinação do castigo apropriado como tarefa de pesar, sopesar e distribuir felicidade, absolutamente. (g)

Podemos ligar a estrutura retributiva a algumas questões de defesa própria. Segundo a teoria retributiva o castigo merecido é  $r \times H$ , onde  $H$  é o volume de dano (praticado ou intentado) e  $r$  é o grau de responsabilidade da pessoa para produzir  $H$ . Vamos supor que o esperado valor do dano a ser imposto à vítima é igual a  $H$  (o que deixa de ser aplicado apenas se as intenções da pessoa não conseguirem ajustar-se à sua situação objetiva). Uma regra de proporcionalidade estabelece então um limite superior ao dano defensivo que pode ser infligido em defesa própria ao praticante de  $H$ . Torna a magnitude superior do dano defensivo permissível alguma função  $f$  de  $H$ , que varia diretamente com  $H$  (quanto maior  $H$ , maior é  $f(H)$ ), *de modo que*  $f(H) > H$ . (Ou pelo menos, segundo qualquer opinião,  $f(H) \geq H$ .) Notem que essa regra de proporcionalidade não menciona o grau de responsabilidade  $r$ : aplica-se se o autor é responsável ou não pelo dano que causará. Neste aspecto difere da regra de proporcionalidade que torna o limite superior da defesa própria uma função de  $r \times H$ . Este último tipo de regra leva-nos ao julgamento de que, mantendo-se iguais todas as outras coisas, podemos usar *mais* força em defesa própria contra alguém cujo  $r$  seja maior do que zero. A estrutura que aqui apresentamos pode gerar esse resultado da seguinte maneira: podemos, em defesa própria, *sacar contra* o castigo que o atacante merece (que é  $r \times H$ ). Dessa maneira o limite superior do que podemos usar em defesa própria contra um autor de dano  $H$  é  $f(H) + r \times H$ . Quando um volume  $A$ , em excesso de  $f(H)$  é gasto em defesa própria, o castigo que mais tarde pode ser infligido é reduzido por esse volume e torna  $r \times H - A$ . Quando  $r = 0$ ,  $f(H) + r \times H$  reduz-se para  $f(H)$ . Por último, há especificação de uma regra de necessidade que especifica que a pessoa não use mais em defesa própria do que o necessário para repelir um ataque. Se o que for necessário ultrapassar  $f(H) + r \times H$ , haverá o dever de retirar-se. (h)

## DIVIDINDO OS BENEFÍCIOS DA TROCA

Voltemos à primeira de nossas duas questões: por que não permitir toda e qualquer violação de fronteira, contanto que plena indenização seja paga? A compensação plena mantém a vítima numa curva de indiferença tão alta quanto a que ocuparia se a outra pessoa não houvesse violado seu espaço. Por conseguinte um sistema que permite todas as violações de fronteira, contanto que plena compensação seja paga, equivale a um sistema que exija que todos os acordos prévios sobre o direito de violar uma fronteira sejam alcançados naquele ponto da curva de contrato<sup>8</sup> mais favorável ao *comprador* do direito. Se você tiver a pagar até US\$ $n$  pelo direito de fazer alguma coisa comigo e US\$ $m$  é o mínimo que eu aceitaria (receber menos que US\$ $m$  coloca-me numa curva de indiferença mais baixa), então há a possibilidade de chegarmos a um negócio mutuamente vantajoso se  $n \geq m$ . Dentro da faixa entre US\$ $n$  e US\$ $m$ , onde deve ser estabelecido o preço? Não podemos dizer, pois carecemos de qualquer teoria aceitável de preço justo ou razoável (lembrem-se das várias tentativas de construir modelos de *arbitragem* para jogos de soma não-constante de duas pessoas). Certamente nenhuma razão foi jamais invocada para pensarmos que todas as trocas devem ocorrer naquele ponto na curva de contrato que uma das partes mais aprecia, a fim de fazer com que os benefícios da troca caibam a ela exclusivamente. Permitir violação de fronteiras, contanto apenas que plena compensação seja paga, “soluciona” o problema de distribuir os benefícios da troca voluntária de uma maneira injusta e arbitrária. (i)

Vejamos ainda como tal sistema aloca bens. Qualquer pessoa pode tomar um bem, dessa maneira vindo a “possuí-lo”, contanto que indenize o bem. Se várias pessoas querem um bem, a primeira a agarrá-lo fica com ele, até que alguém o tome dela, pagando-lhe plena compensação. (Por que deveria esse tipo de intermediário receber alguma coisa?)<sup>9</sup> Que volume compensaria o proprietário inicial se várias pessoas quisessem um bem particular? O proprietário que conhecesse essa demanda poderia muito bem valorizar o bem pelo preço de mercado e dessa maneira seria colocado em uma curva de indiferença mais baixa se recebesse menos. (Nos casos em que existem mercados, o preço nele vigorante não é o menor preço

que um vendedor aceitaria? Existiriam mercados nesta situação?) Combinações complicadas de condicionais subjuntivas e fatos em sentido contrário poderiam, talvez, conseguir desemaranhar as preferências do dono, do conhecimento dos desejos dos demais e dos preços que eles estão dispostos a pagar. Mas ninguém ainda forneceu realmente as combinações necessárias. (j) Um sistema não pode evitar a acusação de injustiça, se deixar que a compensação paga por uma violação de fronteira seja igual ao preço a que as partes teriam chegado caso tivesse ocorrido uma negociação prévia de permissão. (Vamos chamá-la de “compensação de mercado”. Geralmente ela seria maior do que simplesmente a plena indenização.) O melhor método para descrever esse preço, claro, é deixar que negociações realmente ocorram e verificar o resultado. Qualquer outro procedimento seria altamente inexato e também incrivelmente incômodo.

#### MEDO E PROIBIÇÃO

As considerações adicionais que militam contra a livre permissão de todos os atos, contanto que uma indenização seja paga, além daquelas referentes a um justo preço de troca, são de muitas maneiras as mais interessantes. Se não são indenizáveis, alguns danos não se incluiriam em uma política que os permitiria enquanto uma compensação fosse paga. (Ao contrário seriam permitidos, contanto que uma compensação fosse paga, mas, desde que ela não poderia ser paga por ninguém, na verdade não seriam permitidos.) Deixando de lado essa difícil questão, mesmo alguns atos que podem ser indenizados também podem ser proibidos. Entre os que podem, alguns despertam medo. Tememos que esses atos nos aconteçam, mesmo que saibamos que seremos inteiramente indenizados por ele. X, sabendo que Y escorregou em frente da casa de alguém, quebrou o braço e recebeu US\$ 2.000 depois de ir a juízo pedir indenização por seus ferimentos, poderia pensar: “Que sorte para Y que isso tenha acontecido. Vale a pena quebrar o braço para receber US\$ 2.000, que cobre inteiramente a lesão.” Mas se alguém procurasse X e lhe dissesse: “Eu talvez quebre seu braço no mês que vem e, se fizer isso, dar-lhe-ei US\$ 2.000 de indenização, embora, se resolver não quebrá-lo, não lhe pagarei nada”, insistiria X em pensar que isso é boa sorte? Em vez disso não andaria ele apreensivo

por aí, saltando ao ouvir um ruído às suas costas, nervoso na expectativa de uma dor que subitamente poderá sentir? Um sistema que permitisse assaltos, contanto que as vítimas fossem compensadas depois, geraria uma legião de pessoas apreensivas, temerosas de assaltos, de ataques súbitos, e danos. Fornecerá esse fato uma razão para que se proíbam assaltos? Por que não poderia alguém que comete assaltos compensar a vítima não apenas pelo ataque e seus efeitos, mas também pelo medo que ela sentia enquanto esperava que o outro fizesse alguma coisa? Em um sistema geral que permite assaltos, contanto que uma indenização seja paga, porém, o medo da vítima não é causado pela pessoa particular que o atacou. Por que, então, deveria o atacante indenizá-lo por isso? *E quem indenizaria todas as outras pessoas apreensivas, que não chegam a ser assaltadas, por esse medo?*

Temeríamos algumas coisas mesmo sabendo que seríamos plenamente compensados se acontecessem ou fossem feitas conosco. A fim de se evitarem essa apreensão e medo gerais, tais atos são proibidos e tornados puníveis. (Claro, proibir um ato não garante que ele não será cometido e assim não assegura que as pessoas se sentirão garantidas. Se assaltos, embora proibidos, fossem freqüente e imprevisivelmente cometidos, as pessoas continuariam temerosas.) Mas nem todos os tipos de violação de fronteiras criam tal medo. Se sou informado de que meu automóvel talvez seja roubado no próximo mês, e que serei plenamente indenizado depois pelo roubo e por qualquer inconveniente que tenha passado por ter sido privado dele, não vou passar o mês nervoso, apreensivo e temeroso.

Essa situação configura uma das dimensões da distinção entre danos privados e danos que incluem um componente público. Danos privados são aqueles em que apenas a parte lesada precisa ser compensada. Pessoas que sabem que serão inteiramente compensadas não os temem. Danos públicos são aqueles que as pessoas temem, mesmo que saibam que serão inteiramente indenizadas se e quando os danos ocorrerem. Mesmo protegido pela mais forte proposta que compense as vítimas pelo seu medo, algumas pessoas (as não-vítimas) não serão indenizadas por seu medo. Por isso mesmo há um interesse público legítimo em eliminar esses atos de violação de fronteiras, especialmente porque o fato de serem cometidos aumentam o medo de todos de que o mesmo lhes aconteça.

Poderá ser evitado esse resultado? Não deixaria de haver esse aumento do medo, por exemplo, se as vítimas fossem indenizadas

imediatamente e também subornadas para ficarem caladas? Os demais não saberiam que o ato fora cometido e assim ele não os tornaria mais apreensivos, levando-os a pensar que era maior a probabilidade de que acontecesse com suas pessoas. A dificuldade é que o conhecimento de que se vive em um sistema que permite isso produz em si apreensão. De que modo pode alguém calcular as probabilidades estatísticas de que alguma coisa lhe aconteça, quando todas as notícias são suprimidas? Dessa maneira, mesmo nesse caso altamente artificial, não é apenas a vítima que é prejudicada pelo fato de o delito acontecer em um sistema que se sabe que permite que o mesmo aconteça. O medo geral torna a ocorrência e o combate a esses atos não mais uma questão privada entre a vítima e o agressor. (Não obstante, uma vez que vítimas indenizadas e subornadas após o fato não se queixarão, impor a proibição a esses crimes que deixam a vítima satisfeita exemplifica bem os problemas de proibir os chamados crimes sem vítima.) (k)

Um sistema que permite atos geradores de medo, contanto que as vítimas sejam indenizadas, encerra em si, conforme dissemos, um custo no medo não indenizado das vítimas potenciais. Seria esse defeito do sistema evitado por alguém que anunciasse que cometria certo ato quando tivesse vontade e que não apenas indenizaria todas as suas vítimas, se houvesse, mas também todos aqueles que sentissem medo como resultado de sua declaração, mesmo que não houvesse efetivamente praticado o ato contra eles? Isso seria tão dispendioso que ficaria além dos meios de quase todas as pessoas. Mas não destruiria nosso argumento para proibir aquelas violações de fronteira cujo cometimento (com indenização) produziria medo geral pelo qual a população não seria compensada? Não facilmente, e por duas razões adicionais. Em primeiro lugar, pessoas poderiam sentir uma ansiedade incontrolada a respeito de um ataque, não porque tivessem ouvido alguma declaração particular, mas porque sabem que o sistema permite tais ataques após a declaração, e assim se preocupariam por que *não* haviam ouvido nada. Elas não poderão ser indenizadas por quaisquer declarações que não ouviram e não iriam a juízo pedir indenização pelo medo que elas causaram. Ainda assim poderiam ser vítimas de alguém cuja declaração não cunharam. Nenhuma declaração particular ocasionou esse medo, nem houve um anúncio específico quanto a seu objeto; logo, quem deveria pagar a indenização? Dessa maneira nosso argumento se repete em um nível mais alto. Mas tem-se que admitir que nesse nível

os medos *podem* ser tão atenuados e sem fundamento que se tornam insuficientes para justificar que se proíbam *tais* declarações. Em segundo lugar, de acordo com nossa discussão precedente dos preços justos de troca, poder-se-ia exigir que a pessoa que fizesse tal declaração pagasse não apenas plena indenização, mas a indenização de mercado. A compensação plena é um volume suficiente, mas não o bastante para levar a pessoa a dizer depois que está contente, não pesarosa, porque aconteceu o delito. A compensação de mercado é o volume que negociações anteriores, para lhe obter o consentimento, teria fixado. Uma vez que o medo parece muito diferente em retrospecto do que quando está sendo suportado ou esperado, nesses casos será quase impossível determinar exatamente qual é o volume da compensação de mercado, exceto entrando realmente em negociações.

Nosso argumento para que sejam proibidos certos atos, tais como assaltos, supõe que simplesmente exigir que o atacante compense a vítima pelos efeitos de ataques (embora não por qualquer medo antecipado geral) não seria suficiente para impedir-los e deixar as pessoas sem receios. O argumento do medo fracassa se a suposição constitui um erro. (Permaneceria o argumento sobre a divisão dos benefícios da troca.) Poderíamos nos perguntar se o castigo merecido (segundo a teoria retributiva), pela violação da proibição de que fossem praticados certos atos, poderia também ser incapaz de proporcionar suficiente capacidade dissuasória, de modo a eliminar o medo e a apreensão. Isso será improvável, se for alta a probabilidade de captura e se o castigo em si tiver o caráter de uma alternativa temida. Tais castigos não seriam ilegítimos por atos danosos temidos. Mesmo no caso de pessoas que se beneficiam muito mais com um ato do que suas vítimas são prejudicadas (e, assim, mais do que o castigo que lhes é infligido), isso não causará dificuldade. Lembrem-se os leitores que a teoria retributiva sustenta que os ganhos ilegais de uma pessoa devem ser eliminados ou contrabalançados, se alguns permanecem depois de ele ter compensado suas vítimas, à parte o processo de punição.

O fenômeno real do medo de certos atos, mesmo de parte daqueles que sabem que receberão plena compensação se praticados contra eles, mostra por que os proibimos. Será nosso argumento utilitarista demais? Se o medo não é gerado por uma dada pessoa, de que modo se justifica proibi-la de praticar um ato, contanto que ela pague a indenização? Nosso argumento contraria a suposição natu-

ral de que apenas os efeitos e consequências de um ato são relevantes para se decidir se deve ou não ser proibido. Focaliza também os efeitos e consequências de não ser proibido. Uma vez formulado, é óbvio que isso deve ser feito, mas valeria a pena investigar o alcance e as implicações dessa divergência da suposição natural.

Resta o enigma do motivo *por que* o medo é inerente a certos atos. Afinal de contas, se você sabe que será compensado plenamente pelos efeitos concretos de um ato, de modo que não ficará em pior situação do que antes (na sua própria opinião), como resultado de ele ter sido praticado, então *do que é que você tem medo?* Você não tem medo de uma queda para uma posição menos preferida ou para uma curva mais baixa de indiferença, porque (por hipótese) sabe que isso não vai ocorrer. Medo será sentido mesmo quando a compensação esperada é positiva, como quando se diz a alguém que seu braço pode ser quebrado e que ele receberá US\$500 mais do que a soma suficiente para indenizá-lo por completo. O problema não é o de determinar o quanto compensará o medo, mas sim por que há *absolutamente* medo, dado que o resultado total esperado é considerado no todo como desejável. Poderíamos supor que o medo existe, porque a pessoa não tem certeza de que sofrerá apenas em razão do braço quebrado. Não sabe se esses limites serão observados. Mas o mesmo problema surgiria se fosse garantido que a pessoa seria compensada por qualquer coisa que acontecesse, ou se uma máquina quebradora de braços fosse usada, a fim de eliminar a questão de ultrapassar os limites. O que temeria a pessoa que recebesse tais garantias? Gostaríamos de saber de que tipo de dano as pessoas realmente têm medo, mesmo quando faz parte de um resultado total que é considerado, tudo pesado, como desejável. O medo não é uma emoção geral, focaliza-se sobre partes do resultado, independentemente de julgamentos do tipo "tudo pesado" feito sobre o todo. Nossa atual argumento para a proibição de violações compensáveis de fronteiras repousa nesse caráter não-geral do medo, da ansiedade, da apreensão, etc.<sup>10</sup> Uma resposta especificando os tipos de danos poderia ser vazada em termos de idéias comuns, tais como "dores físicas", ou em termos das idéias de alguma teoria psicológica, tal como a de "estímulos de aversão não condicionados". (Mas não devemos chegar apressadamente à conclusão de que, quando se sabe que a indenização será paga, apenas o ferimento físico ou a dor são temidos e considerados com apreensão. A despeito de saberem que serão indenizadas se ocorrerem, as pessoas poderão ter

medo de serem humilhadas, envergonhadas, desmoralizadas, embarracadas, etc.) Em segundo, desejaríamos saber se esses medos são devidos a aspectos alteráveis do ambiente social. Se pessoas fossem criadas em lugares onde grande número de certos atos fosse aleatória e imprevisivelmente praticado, exibiriam elas grande apreensão e medo do risco desses atos ou seriam capazes de tolerar os riscos como parte do ambiente normal? (Seria difícil identificar ou medir-lhes a apreensão, se esta se expressasse em tensão geral elevada. Como se mediria o quanto pessoas se mostram em geral nervosas?) Se pessoas que crescem nesses ambientes, em que é maior o *stress*, pudessem desenvolver uma tolerância por certos atos, demonstrando poucos sintomas de medo e *stress*, não teríamos uma explicação muito profunda do motivo por que certos atos são proibidos (em vez de todos permitidos, contanto que uma compensação seja paga). Isso porque o medo desses atos, sobre o qual repousa nossa explicação, não seria em si um fenômeno profundo.<sup>11</sup>

#### POR QUE NÃO PROIBIR SEMPRE?

O argumento do medo geral justifica proibir aquelas violações de fronteiras que o geram, mesmo quando se sabe que elas serão compensadas. Outras considerações convergem para o resultado seguinte: o sistema que permite violação de fronteiras, contanto que uma compensação seja paga, implica o uso de pessoas como meios. Saber que estão sendo usadas e que seus planos e expectativas podem ser contrariados arbitrariamente constitui um custo para as pessoas; algumas lesões talvez não possam ser compensadas; e no caso das que são compensáveis, de que modo pode o agente saber que o pagamento concreto da indenização não estará além de seus recursos? (Poderá um indivíduo fazer seguro contra essa contingência?) Essas considerações, combinadas com outras sobre uma distribuição que não seja justa dos benefícios da troca voluntária, serão suficientes para justificar proibir todos os demais atos de violação de fronteiras, incluindo aqueles que não geram medo? Nossa discussão da primeira questão colocada no início deste capítulo — "Por que não permitir todas as violações de fronteiras, contanto que uma compensação seja paga?" — levou-nos à segunda questão que mencionamos no mesmo contexto: "Por que não proibir todas as violações de fronteiras nas quais a vítima não consentiu de antemão?"

A penalização de todas as invasões não consentidas, incluindo as accidentais e as perpetradas sem intenção, incorporaria grande volume de risco e de insegurança à vida das pessoas. Elas não poderiam ter certeza de que, a despeito de suas melhores intenções, não acabariam sendo punidas por acontecimentos accidentais.<sup>12</sup> Para muitos ela parecia também injusta. Vamos pôr de lado essas interessantes questões e focalizar-nos naqueles atos em que o agente *sabe* que violará ou poderá violar a fronteira de alguém. Não deveriam ser punidos aqueles que não obtiveram o consentimento prévio da vítima (geralmente por compra)? A complicação no caso é que algum fator pode impedir que se obtenha esse consentimento prévio ou torne impossível obtê-lo. (Algum outro fator que não a recusa da vítima em concordar.) Poder-se-ia saber quem será a vítima, e exatamente o que lhe acontecerá, mas talvez seja momentaneamente impossível comunicar-se com ela. Ou poderia ser sabido que uma ou outra pessoa serão vítimas de um ato, mas seja impossível descobrir qual delas. Em ambos os casos nenhum acordo para a obtenção de permissão da vítima ao ato pode ser negociado de antemão. Em alguns outros casos poderia ser muito dispendioso, embora não impossível, negociar o acordo. A vítima conhecida *pode* ser alcançada, mas apenas depois de ser submetida a uma operação no cérebro, ou ser localizada na selva africana, ou convencê-la a interromper seu retiro de seis meses num mosteiro, onde ela fez um voto de silêncio e abstinência em relação aos assuntos mundanos, etc. Tudo muito dispendioso. Ou a vítima desconhecida só pode ser identificada antecipadamente através de um levantamento muito caro de toda a população de possíveis vítimas.

Qualquer ato de violação de fronteiras que por permissão possa ser praticado, contanto que uma compensação seja paga depois, será daqueles para os quais o consentimento prévio é impossível ou muito dispendioso para negociar (o que inclui, ignorando outras complicações, atos accidentais, involuntários, cometidos por engano, etc.). Mas não reciprocamente. Quais, então, os que poderão ser praticados sem o consentimento prévio da vítima, contanto que uma compensação seja paga depois? *Não* aqueles que geram medo da forma descrita. (1) Poderemos estreitar ainda mais essa faixa? Que atividades não temidas, que violam ou podem violar uma fronteira, podem ser perpetradas, contanto que uma compensação seja paga? Seria arbitrário fazer uma distinção rigorosa demais entre elas serem impossíveis, e muito, muito caro identificar a vítima ou comunicar-

sc com ela. (E não apenas porque é difícil saber o que é um dado caso. Se a tarefa exigisse o emprego do PNB dos Estados Unidos, seria isso “impossível” ou extraordinariamente dispendioso?) São obscuros os fundamentos lógicos para traçar uma linha nesse local particular. O motivo por que desejariam às vezes permitir violações de fronteiras com compensação (quando a identificação prévia da vítima ou comunicação com ela é *impossível*) concentra-se presumivelmente nos grandes benefícios do ato. O ato vale a pena, por motivos morais deve ser praticado, e o agente pode custear o cometimento. Mas essas razões às vezes se mantêm também em casos em que a identificação e comunicação prévias, embora possíveis, são mais dispendiosas ainda do que os grandes benefícios do ato. Proibir esses atos não consentidos implicaria desistir de seus benefícios, como nos casos em que a negociação é impossível. A política mais eficiente ignora os atos cujos benefícios líquidos são os menores. Permite que qualquer pessoa pratique um ato não temido sem consentimento prévio, contanto que os custos de transação de chegar a esse acordo sejam maiores, mesmo ligeiramente, do que os custos do posterior processo de compensação. (A parte que é objeto da ação é compensada por seu envolvimento no processo de compensação e também pela própria ação.) Considerações de eficiência, porém, são insuficientes para justificar violações de fronteiras não penalizadas pelos benefícios marginais que produzem, mesmo que a compensação seja mais do que plena, de modo que os benefícios da troca não redundem exclusivamente em favor do violador da fronteira. Lembrem-se os leitores das considerações adicionais mencionadas antes contra a permissão de violação de fronteiras sem indenização (p. 85-6). Dizer que tais atos devem ser permitidos, se e apenas se seus benefícios são “suficientemente grandes”, pouco ajuda na ausência de algum mecanismo social que decide isso. As três considerações — medo, divisão dos benefícios da troca e custos de transação — delimitam nossa área, mas, uma vez que ainda não descobrimos um princípio exato que envolva o último e as considerações mencionadas antes (p. 85-6), não podemos triangular uma solução em todos seus detalhes.

#### RISCO

Observamos antes que um ato perigoso pode encerrar uma probabilidade baixa demais de dano a qualquer dada pessoa, para levá-la

a ter apreensões ou medo. Mas ela pode temer que um grande número de tais atos seja praticado. A probabilidade de cada ato isolado causar dano fica abaixo do patamar necessário para causar apreensão, embora a totalidade deles possa conter uma probabilidade significativa. Se diferentes pessoas praticam os vários atos que constituem a totalidade, nenhuma delas é responsável pelo medo resultante. Nem se pode facilmente atribuir a uma pessoa parte reconhecível do medo. Um único ato praticado não causaria absolutamente medo, dado o patamar, e um ato a menos provavelmente não o diminuiria. Nossas considerações anteriores sobre medo proporcionam uma justificação para a proibição dessa *totalidade* de atividades. Mas, desde que partes dela poderiam ocorrer sem más consequências, seria desnecessariamente rigoroso proibir cada um dos atos constituintes.<sup>13</sup>

De que maneira se decidirá que subconjuntos de tais totalidades, abaixo do patamar, devem ser permitidos? Tributar cada ato exigiria uma máquina central ou unificada de tributação e tomada de decisões. O mesmo se poderia dizer da determinação social, de que os atos eram valiosos o suficiente para serem permitidos, com outros proibidos, a fim de reduzir a totalidade para abaixo do patamar. Poderia ser decidido, por exemplo, que a mineração e a exploração de estradas de ferro são suficientemente valiosas para serem permitidas, embora cada uma delas implique riscos, para os transeuntes, que não são menores do que os de uma roleta-russa compulsória com uma única bala e  $n$  câmaras (com o  $n$  estabelecido corretamente), que é proibida porque julgada insuficientemente valiosa. Há problemas no estado de natureza, que não dispõe de um órgão central ou unificado capaz de tomar, ou com o direito de tomar, essas decisões. (No Capítulo 5, discutiremos se o chamado “princípio de equidade”, de Herbert Hart, pode nos ajudar nesse particular.) Os problemas poderiam ser reduzidos se os estados gerais (a totalidade abaixo do patamar, etc.) pudessem ser alcançados pela operação de algum mecanismo de mão invisível. O mecanismo exato capaz de realizar essa façanha, porém, não foi ainda descrito, e ainda assim teria que ser demonstrado que ele teria surgido no estado de natureza. (Aqui, como em outras esferas, poderíamos usar uma teoria que especificasse que macroestados poderiam ser gerados e por que tipos de mecanismos de mão invisível.)

Atos que envolvem o risco de cruzamento da fronteira de alguém colocam sérios problemas para a postura que defende os direitos naturais. (A diversidade de casos complica ainda mais os problemas: pode-se saber que pessoas correrão um risco ou apenas que isso acontecerá a uma ou outra pessoa, que a probabilidade de dano pode ser conhecida exatamente ou dentro de uma faixa específica, etc.) Estabelecer que é ligeira a probabilidade de um dano que viole os direitos de alguém viola também seus direitos? Em vez de uma probabilidade-limite para todos os danos, talvez ela seja tanto menor quanto mais grave o dano. Aqui poderíamos ter a idéia de um valor especificado, o mesmo para todos os atos, a fim de assinalar a fronteira da violação de direitos. Um ato violaria os direitos de alguém se o esperado dano a ele (isto é, probabilidade de dano a ele multiplicada por uma medida desse dano) fosse maior ou igual que o valor especificado. Mas qual a magnitude do valor especificado? O dano do ato menos importante (produzindo com certeza apenas aquele dano) que viola os direitos naturais de uma pessoa? Essa interpretação do problema não pode ser utilizada por uma tradição que sustenta que roubar um tostão, um alfinete ou alguma coisa de alguém viola os seus direitos. Essa tradição *não* escolhe uma medida do patamar de dano como limite inferior no caso de danos que certamente ocorrerão. É difícil imaginar uma maneira, com fundamento em princípios, pela qual a tradição de direitos naturais possa traçar a linha que fixe que probabilidades impõem riscos inaceitavelmente grandes aos demais. Isto significa que é difícil entender como nesses casos a tradição dos direitos naturais traça as fronteiras sobre as quais se focaliza. (m)

Se nenhuma teoria de direito natural especificou ainda uma linha precisa, delimitando os direitos naturais das pessoas em situações de risco, o que ocorrerá no estado de natureza? No tocante a qualquer ato particular, que impõe o risco de uma violação de fronteiras a outrem, temos as três possibilidades seguintes:

1. O ato é proibido e punível, mesmo que uma compensação seja paga por qualquer violação, ou se for verificado que não houve qualquer violação de fronteira.
2. O ato é permitido, contanto que uma compensação seja paga às pessoas cujas fronteiras foram realmente violadas.

3. O ato é permitido, contanto que uma compensação seja paga a todas as pessoas que correm o risco de violação de fronteira, se suas fronteiras foram ou não realmente violadas.

Nos termos da terceira alternativa, as pessoas podem escolher a segunda: podem reunir em um fundo comum seus pagamentos por correrem riscos, de modo a compensar plenamente aqueles cujas fronteiras forem efetivamente violadas. A terceira alternativa será plausível se impor o risco a outra pessoa é aceitavelmente considerado em si como uma violação, a ser compensada, talvez porque produz apreensão e daí gera medo em outra. (n) (Pessoas que correm voluntariamente esses riscos no mercado são “compensadas”, recebendo salários mais altos por trabalhar em atividades perigosas, confirmado ou não o risco.)

Charles Fried sugeriu recentemente que as pessoas estariam dispostas a concordar com um sistema que lhes permitisse impor riscos “normais” de morte entre si, preferindo isso a outro que o proibisse inteiramente.<sup>14</sup> Ninguém seria posto em situação especialmente desvantajosa, todos ganhariam o direito de executar atividades de risco em relação aos demais, na perseguição de seus próprios fins, em troca da concessão aos demais de fazerem o mesmo. Os riscos que essas pessoas impõem ao indivíduo são aqueles que ele mesmo estaria disposto a enfrentar na consecução de seus fins. O mesmo se aplica aos riscos que ele impõe aos demais. O mundo contudo é construído de tal maneira que, querendo atingir seus objetivos, pessoas freqüentemente têm que impor aos demais riscos que não poderiam assumir diretamente contra si mesmas. Uma troca naturalmente se sugere. Partir do argumento de Fried, em termos de troca, sugere outra alternativa: isto é, compensação explícita por cada risco de violação de fronteira imposta a outrem (a terceira possibilidade mencionada acima). Esse esquema diferiria do fundo de risco proposto por Fried, mas na direção de maior eqüidade. Não obstante, o processo de efetivamente executar os pagamentos e determinar o risco exato imposto aos demais, bem como a compensação apropriada, aparentemente envolveriam enormes riscos de transação. Essa eficiência pode ser facilmente imaginada (como, por exemplo, manter registros centrais relativos a todos, com pagamentos líquidos efetuados a cada *n* meses), mas, na ausência de algum dispositivo institucional, a proposta continua a ser imensamente incômoda. Uma vez que grandes custos de transação podem tornar

impraticável a alternativa mais justa, poderíamos ter que procurar outras, tal como o fundo comum de risco de Fried. Essas alternativas implicariam iniquidades pequenas constantes e classes de outras de grande magnitude. Crianças que morressem devido à concretização dos riscos de morte impostos a elas não receberiam benefícios concretos comparáveis aos que impuseram o risco. Essa situação não é lá muito aliviada pelo fato de que todos os adultos enfrentaram esses riscos quando eram crianças e que cada criança que chega à maturidade poderá impor os mesmos riscos a ainda outras crianças.

Um sistema que compensa apenas aqueles aos quais os riscos acontecem (a segunda possibilidade listada acima) seria muito mais controlável e implicaria custos muito menores de operação e manutenção do que outro que pagaria a todos os quais o risco foi imposto (a terceira possibilidade acima). Os riscos de morte constituem os casos mais difíceis. De que modo pode ser estimada a magnitude do dano? Se o dano da morte não pode ser realmente indenizado, a melhor alternativa seguinte, mesmo à parte qualquer questão de medo, poderia ser compensar todos aos quais o seu risco é imposto. Mas embora pagamentos *post-mortem* a parentes ou obras de caridade favoritas, manutenção de complicados refinamentos de cemitérios, etc. apresentem todos óbvias falhas no que interessa ao falecido, o próprio indivíduo poderia beneficiar-se com um sistema de pagamentos compensatórios dessa natureza aos espólios das vítimas. Enquanto estiver vivo ele pode vender o direito a esse pagamento, caso tivesse que ser feito, a uma companhia que adquire muitos desses direitos. O preço não seria maior do que o esperado valor monetário (a probabilidade de tal pagamento multiplicada pelo volume). O quanto o preço seria mais baixo dependeria do grau de concorrência na indústria, da taxa de juros, etc. Tal sistema não compensaria plenamente toda vítima real pelo dano estimado e os demais não concretamente lesados se beneficiariam também por terem vendido sua carteira de direitos. Mas todos poderiam considerá-lo, *ex ante*, como um arranjo razoavelmente satisfatório. (Acima descrevemos uma maneira de reunir em um fundo comum os pagamentos e transformar a terceira possibilidade na segunda. Aqui temos uma maneira de transformar a segunda na terceira.) Esse sistema poderia também dar ao indivíduo incentivo financeiro para elevar o “valor monetário” de sua vida, medido este pelos critérios de compensação, e aumentar o preço pelo qual poderia vender o direito à indenização.<sup>15</sup>

### O PRINCÍPIO DA COMPENSAÇÃO

Mesmo no caso em que permitir um ato, contanto que uma compensação seja paga (a segunda ou terceira possibilidades acima), é *prima facie* mais apropriado ao ato de risco do que proibi-lo (a primeira possibilidade acima), a questão de ele ser proibido ou permitido a alguém ainda não foi inteiramente solucionada. Isso porque algumas pessoas carecerão de recursos suficientes para pagar a compensação devida, caso surja essa necessidade, e não teriam comprado seguro para cobrir suas obrigações nessa eventualidade. Poderão essas pessoas ser proibidas de praticar o ato? Proibir um ato àqueles que não estão em condições de pagar compensação difere de proibi-lo, a menos que a indenização seja paga àqueles realmente prejudicados (a segunda possibilidade acima), no sentido de que no primeiro caso (mas não no último) alguém que carece de recursos para pagar a indenização pode ser punido por seu ato, mesmo que não prejudique realmente ninguém nem viole uma fronteira.

Violaré alguém os direitos de outrem ao praticar um ato sem ter meios suficientes ou seguro contra terceiros para cobrir os riscos? Pode ser ele proibido de fazer isso ou punido por fazê-lo? Uma vez que um número enorme de atos aumentam de fato os riscos para os demais, a sociedade que proibisse tais atos não cobertos por seguro se ajustaria muito mal à idéia de uma sociedade livre como aquela que inclui uma presunção em favor da liberdade, sob a qual pessoas teriam permissão para praticar atos enquanto não prejudicassem outras em certas maneiras especificadas. Ainda assim, de que maneira se permitir que pessoas imponham risco a outras que não estão em condições de indenizar, caso surja a necessidade? Por que deveriam alguns arcar com os custos da liberdade de outros? Ainda assim proibir atos arriscados (porque não estão financeiramente segurados ou porque são arriscados demais) limita a liberdade do indivíduo de agir, ainda que os atos, realmente, talvez não envolvam custo absolutamente para ninguém mais. Um epilético, por exemplo, poderia dirigir seu carro durante toda a vida sem por isso prejudicar ninguém. Proibir que ele dirija talvez não reduza realmente o dano para os demais e, para todos os que sabem, não reduz. (É bem verdade que não podemos identificar de antemão o indivíduo que acabará por se revelar inofensivo; mas por

que deveria ele suportar todo o ônus de nossa incapacidade?) Proibir alguém de dirigir em uma sociedade como a nossa, que depende do automóvel, a fim de reduzir o risco para os demais, põe essa pessoa em séria desvantagem. E custa dinheiro remediar essa desvantagem — contratar um motorista ou usar táxis.

Consideremos a alegação de que uma pessoa tem que ser indenizada pelas desvantagens que lhe são impostas ao ser proibida, por esses tipos de razões, de realizar uma atividade. Os que se beneficiam com a redução dos riscos para si mesmos têm que “compensar” aqueles que são restringidos. Assim descrita, a rede foi lançada aberta demais. Tenho realmente que compensar alguém quando, em defesa própria, impeço-o de jogar roleta-russa *comigo*? Se uma pessoa deseja usar um processo arriscado, mas eficiente (e, se as coisas correrem bem, *inócuo*), na fabricação de um produto, têm os residentes perto da fábrica de compensá-la pela perda econômica que ela sofre por não ser autorizada a usar o processo talvez perigoso? Certamente que não.

*Talvez algumas palavras devam ser ditas sobre a poluição — o despejo de efeitos negativos sobre a propriedade de outra pessoa, talvez sua casa, roupas e pulmões, e sobre coisas não mencionadas das quais as pessoas se beneficiam, tais como um céu claro e belo. Discutirei apenas os efeitos sobre a propriedade. Seria indesejável, e isto não é excluído por nada que digo abaixo, que alguém canalizasse todos os seus efeitos de poluição para muito acima da propriedade de alguém, transformando o céu em um sujo cinzento-esverdeado. Nada se ganha ao tentar transformar o segundo tipo de caso no primeiro, dizendo-se por exemplo que alguém que muda o aspecto do céu despeja efeitos sobre os olhos de alguém. O que se segue nesta nota é incompleto, porquanto não trata do segundo tipo de caso.*

*Uma vez que excluiria demais proibir todas as atividades poluidoras, de que maneira poderia uma sociedade (socialista ou capitalista) decidir que atividades poluidoras deve proibir e permitir? Presumivelmente permitiriam as atividades cujos benefícios são maiores do que seus custos, incluindo nos custos seus efeitos poluidores. O teste teórico mais viável desse benefício líquido é se a atividade poderia pagar por si mesma, se aqueles que se beneficiam com ela estariam dispostos a pagar o suficiente para cobrir os custos de compensação dos que são prejudicialmente afetados por ela. (Os*

que são favoráveis a qualquer atividade valiosa que não passa nesse teste podem fazer a ela donativos de caridade.) Por exemplo: certos tipos de serviços aéreos impõem poluição sonora a residências que circundam os aeroportos. De uma maneira ou de outra (através de valor de revenda mais baixo, cobrança de aluguéis mais baixos para alugar esses apartamentos, etc.) o valor econômico dessas casas é reduzido. Só se os benefícios para os passageiros de aviões forem maiores do que os custos para os que residem próximos ao aeroporto é que o barulhento meio de transporte deve continuar. A sociedade precisa de alguma maneira de determinar se os benefícios superam os custos. Em segundo lugar ela terá que decidir como os custos devem ser distribuídos. Pode permitir que caiam onde porventura caírem: em nosso exemplo, sobre os proprietários locais de residências. Ou pode tentar diluir o custo através da sociedade. Ou ainda atribuí-lo àqueles que se beneficiam com a atividade: em nosso exemplo, aeroportos, companhias de aviação e em última análise os passageiros. A última escolha, se exequível, parece a mais justa. Para que uma atividade poluidora tenha permissão para continuar, sobre o fundamento de que seus benefícios excedem-lhe os custos (incluindo os custos de poluição), os que se beneficiam realmente devem compensar aqueles sobre os quais os custos da poluição foram inicialmente lançados. A compensação poderia abranger o pagamento dos custos de dispositivos para reduzir os efeitos iniciais da poluição. Em nosso exemplo, as companhias de aviação ou os aeroportos poderiam pagar para tornar uma casa à prova de som e em seguida pagar compensação por quanto menos o valor econômico da casa se tornou em relação ao que era o valor da casa original, sem isolamento sonoro, na vizinhança sem o ruído adicional.

Quando todas as vítimas da poluição sofrem grandes custos, o sistema habitual de responsabilidade por delitos civis (com pequenas modificações) é suficiente para produzir tal resultado. Exigir o respeito ao direito de propriedade de outras pessoas será nesses casos bastante para manter a poluição no seu devido lugar. A situação muda, porém, se poluidores isolados produzem efeitos gerais e individualmente minúsculos. Se alguém impõe o equivalente a um custos de 20 centavos a cada pessoa nos Estados Unidos, não vale a pena qualquer pessoa processá-lo, a despeito do enorme total do custo imposto. Se muitas pessoas, da mesma maneira, impõem custos pequenos a cada indivíduo, o custo total para este pode ser importante. Mas desde que nenhuma fonte isolada afeta-o signifi-

cativamente, não valerá a pena que o indivíduo processe qualquer poluidor individual. É irônico que se pense geralmente que a poluição indica defeitos na privacidade de um sistema de propriedade privada, ao passo que o problema da poluição é que altos custos de transação tornam difícil impor o respeito aos direitos privados de propriedade de suas vítimas. Uma solução talvez seja permitir ações judiciais coletivas contra poluidores. Qualquer advogado ou escritório de advocacia podem agir em nome do público geral e intentar ação, tendo a obrigação de distribuir parte da indenização recebida a cada membro do público incluído que deles a reclamem. (Uma vez que pessoas diferentes são afetadas de modo diferente pelos mesmos atos poluidores, os advogados podem ser obrigados a distribuir somas diferentes a membros de diferentes grupos especificados.) A renda dos advogados proviria daqueles que solicitam o que lhes é devido e do dinheiro que cabe àqueles que não o reclamam imediatamente. Observando algumas pessoas obtendo grande renda dessa maneira, outras entrariam no negócio como "agentes do público", cobrando uma taxa anual para cobrar e repassar aos clientes todos os pagamentos por poluição a que tivessem direito. Uma vez que tal plano conferiria grande vantagem ao advogado que agisse primeiro, este fato garantiria que muitos se manteriam alerta para proteger os interesses dos que sofrem os efeitos de poluição. Planos alternativos poderiam ser elaborados, que permitissem que vários advogados processassem simultaneamente o poluidor em nome de grupos diferentes do público. É bem verdade que esses planos implicariam grande sobrecarga do sistema judiciário, mas devem ser tão administráveis como a operação de qualquer burocracia do governo na determinação e distribuição de custos. (o)

A fim de chegar a um princípio aceitável de compensação, temos que delimitar a classe de atos abrangidos pela reclamação. Alguns tipos deles são geralmente praticados, desempenham um papel importante na vida das pessoas e não podem ser proibidos a elas sem colocá-las em sérias desvantagens. Um dos princípios poderia ser o seguinte: quando um ato desse tipo é proibido a alguém porque poderia causar danos a outros, e é especialmente perigoso quando ele o pratica, então os que o proíbem a fim de obter mais segurança para si mesmos devem compensar a pessoa objeto da proibição pela desvantagem em que a colocam. Este princípio destina-se a cobrir o caso da proibição a um epilético de

dirigir, ao mesmo tempo que exclui os casos de roleta-russa involuntária e o processo especial de fabricação. A idéia consiste em focalizar atividades importantes, praticadas por quase todo mundo, embora alguns as pratiquem mais perigosamente do que outros. Quase todas as pessoas dirigem carros, ao passo que jogar roleta-russa ou usar um processo de fabricação especialmente perigoso não é parte normal da vida de quase todas elas.

Infelizmente essa maneira de focalizar o princípio dá grande peso ao sistema usado para classificar os atos. O fato de haver *uma* descrição do ato de uma pessoa que o distingue dos atos de outras *não* o classifica como excepcional e portanto fora da esfera de aplicação do princípio. Ainda assim seria forçar demais, por outro lado, dizer que qualquer ato que se inclui sob qualquer descrição de ação que quase qualquer outra pessoa pratica mostra, com isso, que é habitual e que se inclui na esfera do princípio. Isso porque atividades não habituais também se incluem em *algumas* descrições que abrangem atos que pessoas normalmente praticam. Jogar roleta-russa é uma maneira mais perigosa de “divertir-se” do que outras que são permitidas e usar o processo especial de fabricação é uma maneira mais perigosa de “ganhar a vida”. Praticamente qualquer um dos dois atos pode ser interpretado como o mesmo ou diferente, dependendo de se encaixarem ou não nas mesmas ou diferentes subclasse da classificação básica de atos. Essa possibilidade de descrições diferentes dos atos impede a aplicação fácil do princípio da forma enunciada.

Se essas questões pudessem ser esclarecidas satisfatoriamente, poderíamos desejar estender o princípio para abranger alguns atos não habituais. Se usar o processo perigoso é a única maneira através da qual *aquela* pessoa pode ganhar a vida (e se jogar roleta-russa com outra usando uma arma com 100.000 câmaras é a única maneira de *essa* pessoa divertir-se absolutamente — admito que ambas são suposições extravagantes), então, talvez, a pessoa deva ser compensada pela proibição. Mas ter proibida a única maneira pela qual pode ganhar a vida, coloca-a em posição desvantajosa em comparação com a situação normal, ao passo que outra pessoa não é colocada em relação desvantajosa em relação à situação normal se sua alternativa mais lucrativa lhe for proibida. Uma desvantagem em comparação com a situação normal difere de ser posto em pior situação do que, de outra maneira, ficaria. Poderíamos utilizar uma teoria de desvantagem, se a tivéssemos, a fim de formular um

“Princípio de Compensação”: as que são postas em situação de *desvantagem*, ao serem proibidas de praticar atos que apenas *poderiam* prejudicar outras pessoas, devem ser compensadas pela desvantagem que lhes é imposta a fim de prover segurança para as demais. Se o aumento da segurança de pessoas, decorrente de uma projetada proibição, as beneficiaria menos do que os que seriam proibidos teriam como desvantagem, então os proibidores potenciais não poderão ou não quererão efetuar pagamentos compensatórios suficientemente elevados, de modo que a proibição, como é correto neste caso, não seria imposta.

O princípio de compensação cobre os casos que se incluem em nossa formulação anterior, que dizia respeito a problemas complicados na classificação de atos. Não evita inteiramente questões semelhantes a respeito das circunstâncias em que alguém é posto em situações especiais de desvantagem. Mas à medida que elas surgirem, as questões tornam-se mais fáceis de tratar. O fabricante, por exemplo, que é impedido de utilizar sua melhor alternativa (embora tenha outras alternativas lucrativas) é posto em situação de desvantagem especial se todos os demais podem adotar suas melhores alternativas, que não são perigosas? Evidentemente que não.<sup>10</sup>

O princípio de compensação exige que a pessoa seja compensada se algumas atividades de risco lhe são proibidas. Poder-se-ia argumentar que ou podemos proibi-las ou não. Se podemos, não precisamos indenizar ninguém por fazer com ele aquilo que temos o direito de fazer; se não temos, em vez de formular uma política de compensação de pessoas por proibição ilegal, deveríamos simplesmente acabar com isso. Em nenhum dos casos o curso certo parece ser o de proibir e em seguida indenizar. Mas o dilema “ou você tem o direito de proibir e, portanto, não precisa compensar, ou não o tem e deve parar” é limitado demais. Pode acontecer que você tenha o direito de proibir, mas apenas com a ressalva de que indenize aquele a quem proíbe.

De que maneira pode acontecer isso? Será essa situação uma das aquelas discutidas antes, na qual a violação de fronteiras é permitida contanto que uma compensação seja paga? Se assim, havia alguma linha fronteiriça que proibia pessoas de praticarem certos atos de risco, mas que seriam permitidos se a parte violentada fosse compensada. Mesmo assim, desde que nos casos em discussão podemos identificar antecipadamente as pessoas que estão sendo proibidas, por que não se exige em vez disso que se negocie um contrato com

elas, mediante o qual concordam em não praticar o ato de risco em questão? Por que deveríamos oferecer-lhes um incentivo, contratá-las, ou suborná-las para que não pratiquem o ato? Em nossa discussão anterior da violação de fronteiras notamos a ausência de qualquer teoria inatacável de preço justo ou razão convincente por que todos os benefícios da troca voluntária deveriam caber a uma das partes. Os pontos admissíveis a serem escolhidos na curva do contrato, dissemos, era uma questão que devia ser corretamente deixada às partes interessadas. Essa consideração recomendava a negociação prévia, de preferência a pagamento posterior da compensação plena. Na presente subclasse de casos, contudo, *não* parece apropriado selecionar uniformemente uma extremidade da curva de contrato. Ao contrário de trocas em que ambas as partes se beneficiam, e não é claro como esses benefícios devem ser divididos, em negociações a respeito de uma parte abster-se de um ato que representará ou poderá representar riscos para outra pessoa, tudo o que a primeira parte precisa fazer é receber plena compensação. (O pagamento que a primeira parte poderia negociar por abster-se, caso tivesse permissão para praticar o ato, *não* é parte do prejuízo causado pela proibição pela qual deve ser compensada.)

#### A TROCA PRODUTIVA

Se lhe compro um bem ou serviço, beneficio-me de sua atividade. Fico em melhor situação por causa disso, melhor do que se você não praticasse essa atividade ou ela não existisse (ignoro aqui a complicação de que alguém poderia vender de boa-fé um bem a outra pessoa a quem geralmente prejudica), ao passo que se lhe pago para não me prejudicar, nada ganho que já não possuiria se você não existisse absolutamente ou existisse sem nada ter a ver comigo. (Esta comparação não serviria se eu *merecesse* ser prejudicado por você.) Em termos gerais *atividades produtivas* são aquelas que põem os compradores em melhor situação do que se o vendedor nada tivesse a ver *absolutamente* com eles. Mais exatamente, isso fornece uma condição necessária a uma atividade improdutiva, mas não uma condição suficiente. Se seu vizinho ao lado pensá em construir alguma estrutura em sua terra, o que tem direito de fazer, você poderia ficar em melhor situação se ele não existisse absolutamente. (Nenhuma outra pessoa pensaria em construir aquela mons-

truosidade.) Ainda assim, pagar a ele para que se abstenha de levar adiante seus planos será uma troca produtiva.<sup>16</sup> Suponhamos contudo que o vizinho não tem desejo algum de construir a tal estrutura. Traça seus planos e o informa deles exclusivamente para lhe vender sua abstenção de levá-los adiante. Essa troca não seria produtiva. Ela meramente lhe daria garantia contra alguma coisa que não seria ameaça, a não ser pela possibilidade de uma troca para obter essa segurança. O argumento torna-se geral no caso em que o vizinho não deseja concentrar-se apenas em você. Ele pode formular o plano e oferecer sua abstenção a vários vizinhos. Quem quer que a compre será improdutivamente “servido”. Que essas trocas não são produtivas e que não beneficiam a todas as partes é demonstrado pelo fato de que, se fossem impossíveis ou proibidas com coação, de modo que todos soubessem que não poderiam ser realizadas, uma das partes na troca potencial não ficaria em pior situação por causa disso. Seria um tipo estranho de troca produtiva aquele cuja proibição não deixasse uma das partes em pior situação! (A parte que não renuncia a nada pela abstenção, ou não precisa, porque o vizinho não tem outro motivo para levar adiante a ação, fica em melhor situação.) Embora as pessoas dêem valor ao silêncio do chantagista, e paguem por ele, o silêncio da parte dele não é uma atividade produtiva. Suas vítimas ficariam em uma situação tão boa se o chantagista não existisse absolutamente e, portanto, não as estivesse ameaçando. (p) E não ficariam em pior situação caso se soubesse que a troca era inteiramente impossível. De acordo com o ponto de vista que assumimos aqui, o vendedor de tal silêncio poderia legitimamente cobrar apenas por aquilo a que renuncia com o silêncio. O que renuncia não inclui o pagamento que poderia ter recebido para abster-se de revelar suas informações, embora, de fato, inclua os pagamentos que outros lhe fariam para que ele as revelasse. Uma pessoa que estivesse escrevendo um livro e cuja pesquisa descobrisse informações sobre outra que ajudariam nas vendas, se incluídas no trabalho, poderia cobrar à outra, que deseja que essas informações sejam mantidas secretas (incluindo a pessoa que é o objeto da informação), por abster-se de incluí-la no livro. Poderia cobrar uma soma igual à diferença que esperaria em direitos autorais, se o livro contivesse a informação ou não, mas não cobrar o melhor preço que pudesse obter do comprador de seu silêncio. (q) Serviços de proteção são produtivos e beneficiam seus destinatários, ao passo que isso não acontece com a compra de

“proteção” a quadrilheiros. Comprar aos quadrilheiros a mera abstenção de prejudicá-lo não torna sua situação melhor do que se eles nada tivessem a ver absolutamente com sua pessoa.

Nossa discussão anterior sobre a divisão dos benefícios da troca voluntária, portanto, deve ser limitada para aplicar-se apenas àquelas em que ambos os lados de fato se beneficiam no sentido de serem destinatários de atividades produtivas. Nos casos em que uma das partes não se beneficia e é improdutivamente “servida”, afigura-se justo que ela compense a outra apenas no mínimo, se alguma compensação for absolutamente devida. Mas o que dizer dos casos em que a primeira condição da troca improdutiva é satisfeita, mas não a segunda: *X* não fica em melhor situação como resultado da troca do que se *Y* não existisse absolutamente, mas *Y* de fato tem algum outro motivo do que vender abstenção. Se com a abstenção de uma atividade por *Y*, *X* ganha apenas uma probabilidade menor de ter sua fronteira violada (uma violação cuja execução intencional é proibida), então *Y* precisa ser compensado apenas pelas desvantagens que lhe são impostas pela proibição de apenas aquelas atividades cujo risco é suficientemente grave para justificar, dessa maneira, a proibição.

Rejeitamos a tese de que a proibição de atividades de risco é ilegítima, que através de acordos prévios e negociações abertas pessoas podem ser induzidas a concordar voluntariamente em se abster das atividades. Mas não devemos interpretar nosso caso meramente como compensação por cruzar uma fronteira que protege atividades de risco de outra pessoa, com o requisito da negociação prévia eliminado pela natureza especial do caso (ele não envolve qualquer troca produtiva), porque isso não explica por que todos não são devolvidos à curva de indiferença que ocupariam, não fosse pela existência da proibição. Só os que sofrem *desvantagem* com a proibição é que devem ser compensados e compensados apenas por suas desvantagens. Se uma proibição de atos de risco produz dois efeitos separados sobre uma pessoa, o primeiro colocando-o em pior situação, mas não em desvantagem em comparação com outras, e o segundo lhe acarreta desvantagem, o princípio da compensação exigiria que ela fosse paga apenas por este. Ao contrário das violações comuns de fronteira, nestes casos a compensação não precisa repor a pessoa na situação em que estava antes de sofrer a interferência. A fim de considerar a compensação, de acordo com o princípio, como uma compensação comum por violação de fronteira, poderí-

mos tentar redefinir ou relocalizar esta, de modo a que fosse julgada como violada apenas nos casos em que alguém sofresse desvantagem. Mas é mais prudente não tentar distorcer nossa concepção dessa situação de compensação assimilando-a à outra.

Que não seja assimilada a uma indenização do tipo que se concede na violação de fronteiras não impede, naturalmente, que se derive o princípio de compensação de outros mais profundos. Para nossos fins neste ensaio, não precisamos fazer isso nem tampouco enunciar precisamente o princípio. Temos apenas que alegar a correção de alguns princípios, como o de compensação, que requer que aqueles que impõem proibição a atividades de risco compensem os que sofrem *desvantagem* porque não podem praticá-las. Não me sinto inteiramente à vontade em apresentar e, mais tarde, usar um princípio cujos detalhes não foram esclarecidos inteiramente, mesmo que os aspectos ainda não desenvolvidos do mesmo não pareçam ser relevantes para as questões a que os aplicaremos. Com alguma justiça, acho, poderia alegar que é correto, de início, deixar um princípio de forma algo nebulosa. A questão principal é se algo parecido com ele servirá. Essa alegação contudo enfrentaria uma fria reação de muitos proponentes de outro princípio, estudado no capítulo seguinte, se soubessem quanto mais rigoroso serei a respeito do princípio que defendem do que sou aqui a respeito do meu. Por sorte eles não sabem disso ainda.

## NOTAS

- (a) A possibilidade de cercar um indivíduo com fronteiras cria dificuldades para a teoria libertária, que prevê a propriedade privada de todas as estradas e ruas, sem meios de acesso público. Uma pessoa poderia encravar outra comprando a terra em volta dela, não lhe deixando meios de sair dali sem violar a propriedade de outrem. Não adianta dizer que o indivíduo não deveria ir ou ficar em um lugar sem ter adquirido dos proprietários adjacentes o direito de cruzar a terra e sair da sua. Mesmo que deixemos de lado questões sobre a deseabilidade de um sistema que permite que alguém que se esqueceu de comprar direitos de saída seja encravado em um único lugar, embora não tenha praticado nenhum delito, por um inimigo perverso e rico (talvez o presidente da empresa que é dona de todas as vias públicas locais), resta a questão de “sair para onde?”. Quaisquer que sejam as medidas que tome, toda pessoa pode ser cercada por inimigos que lancem suas redes por uma distância suficiente. A adequação da teoria libertária não pode depender da existência de dispositivos tecnológicos, tais como helicópteros capazes de subir

- diretamente acima da altura do espaço aéreo privado, a fim de transportá-la sem cruzar fronteira alguma. Trataremos desse assunto, através de condições de transferências e trocas, no Capítulo 7.
- (b) Carecendo de outros meios de reparação, o indivíduo pode invadir a terra do outro para receber o que lhe é devido ou lhe dar o que ele merece, contanto que ele se recuse a pagar ou a se pôr ao alcance do castigo.  $B$  não viola os direitos de propriedade de  $A$  à sua carteira ao tocá-la, ou abri-la, se  $A$  se recusa a fazer isso, no processo de receber o dinheiro que ele lhe deve mas se recusa a pagar ou transferir.  $A$  tem que pagar o que deve. Se recusar-se a entregar o dinheiro a  $B$ , como meio de manter seus direitos,  $B$  pode fazer coisas que de outra maneira não teria o direito de fazer. Assim, a qualidade do raciocínio de Portia é tão forçada, em sustentar que Shylock tem o direito de extrair exatamente meio quilo de carne, mas não derramar uma única gota do sangue de Antônio, como a qualidade de sua compaixão, quando coopera ao exigir que, para salvar a vida de Shylock, ele tenha que se converter ao cristianismo e desfazer-se de sua propriedade de um modo que lhe é odioso.
- (c) Esta condição suficiente para proibir ou obstar um ato não é necessária. Um ato pode ser proibido sem que haja qualquer estipulação de que suas vítimas sejam plenamente ou absolutamente compensadas. Nossas finalidades aqui não exigem uma explicação geral daquilo em que consiste proibir ou obstar.
- (d) Quando deve uma pessoa ser indiferente entre duas situações: na ocasião em que a indenização é paga (o que poderia estimular violações de fronteiras, uma vez que o tempo cura feridas) ou na ocasião do ato inicial?
- (e) Ignoraremos também se a retribuição inclui um componente que represente o mal do ato a que reage. As teorias retributivas que sustentam que o castigo deve, de alguma maneira, ser *proporcional* ao crime enfrentam um dilema: ou o castigo não consegue corresponder ao mal do crime, e desta maneira não se faz inteiramente a retribuição, ou corresponde e, assim, torna-se injustificado.
- (f) Lembre-se o leitor que  $C + D + E + R$  mede a perda sofrida pelo agente em comparação com sua posição inicial, e não em comparação com sua posição ao beneficiar-se a expensas da outra parte ao infligir-lhe um prejuízo. Ignoramos aqui a questão de se o custo imposto não deveria ser  $C + D + 2E + R$ , merecendo o segundo  $E$  pela tentativa de impor um custo de busca inútil ao órgão de identificação e detenção; ou melhor, se o  $R$  em  $C + D + E + R$  não deveria conter também esse segundo  $E$  como componente.
- (g) Cabe notar aqui a interessante possibilidade de que governos modernos possam transformar os castigos (à parte a compensação) em multas e usá-las para financiar várias de suas atividades. Talvez alguns recursos extras fossem produzidos pelas penalidades retributivas, além da indenização, e pelas penalidades extras necessárias para dissuadir futuros criminosos, do que não seria certa a prisão. Uma vez que as vítimas dos criminosos presos seriam inteiramente compensadas, não é claro se os recursos restantes (especialmente os gerados pela aplicação da teoria retributiva) deveriam ser usados para indemnizar as vítimas de criminosos que não haviam sido presos. Presumivelmente uma associação de proteção usaria esses recursos para reduzir o preço de seus serviços.
- (h) Uma interessante discussão dessas diversas questões pode ser encontrada em George P. Fletcher, "Proportionality and the Psychotic Aggressor", *Israel Law Review*, Vol. 8, n.º 3, julho de 1973, pp. 367-390. A despeito da alegação de Fletcher, de que não há maneira de dizer *ao mesmo tempo* que podemos

usar força mortal em defesa própria contra um agressor psicótico (cujo  $r = \epsilon$ ) e que estamos sujeitos a alguma regra de proporcionalidade, acredito que a estrutura que apresentamos no texto gera ambos os resultados e satisfaz às condições diferentes que queremos impor.

- (i) Poderia ser tentador delimitar parcialmente a área onde a plena compensação seria permitível, distinguindo-se entre usar alguma coisa como recurso em um processo produtivo e ocasionar algum dano como efeito indireto de algum processo. Pagar apenas a compensação plena seria considerado permitível no último caso, e desejáveis os preços de mercado no primeiro, dada a questão de divisão dos benefícios da troca econômica. Esse enfoque não funcionaria, porque efeitos são também recursos suscetíveis a preços, e negociáveis.
- (j) Um problema semelhante surge com a explicação habitual que os economistas dão sobre a troca. Opiniões anteriores sustentavam que devia haver igualdade em alguma coisa entre os bens que as pessoas estavam mutuamente desejosas de trocar. Porque de outra maneira, pensava-se, uma das partes perderia. Em resposta, os economistas observam que a troca mutuamente vantajosa exige apenas preferências opostas. Se uma pessoa prefere a mercadoria de outro à sua e, analogamente, se a outra prefere a do primeiro à sua, a troca pode ser benéfica a ambos. Ninguém perderá, mesmo que nada haja em que os bens sejam iguais. Poderíamos objetar que preferências opostas não são necessárias (mesmo à parte as questões a respeito de se trocas não poderiam ocorrer entre partes indiferentes entre duas mercadorias, ou não poderiam ocorrer vantajosamente entre duas pessoas com preferências idênticas e propriedade inicial misturada idêntica de duas mercadorias, quando cada pessoa prefere ou propriedades não misturadas a qualquer misturada ou cada uma delas é indiferente entre as duas propriedades não combinadas). Por exemplo, em transações tripartidas, como as que ocorrem no beisebol profissional, uma equipe pode trocar um jogador que prefere menos do que aquele de que se desfaz, a fim de trocar este jogador com ainda outra equipe por um terceiro jogador que prefere ter mais do que o primeiro. Poder-se-ia responder que, desde que a primeira equipe sabe que o segundo jogador pode ser trocado pelo terceiro, ela *de fato* prefere ter o segundo (que pode ser facilmente transformado no terceiro, mediante troca) a ter o primeiro. Desta maneira, continua a resposta, a primeira troca da equipe não é por um objeto menos preferido, nem esta troca põe a equipe em uma curva de indiferença mais baixa. O princípio geral seria que todo aquele que sabe que um bem pode ser transformado em outro (através de troca ou de qualquer outra maneira) preferencialmente classifica o primeiro como pelo menos tão importante como o segundo. (Omitir os custos de transformação não afeta o ponto em discussão.) Mas esse princípio, aparentemente necessário para explicar trocas tripartidas simples, entra em conflito com a explicação anterior, da troca em termos de preferências opostas, uma vez que esse princípio tem a consequência de que uma pessoa não prefere ter o bem de outro ao seu. Isso porque o seu pode ser transformado no outro (através da troca a ser explicada) e assim preferencialmente classifica-o pelo menos em tão alto grau como o outro.

Todas as várias maneiras de escapar dessa dificuldade que se sugerem por si mesmas e que sobrevivem a um exame superficial (lembrem-se de que duas partes diferentes podem oferecer, cada, um bem a alguém pelo seu) parecem envolver numerosas e complicadas questões de interesses subjuntivos e *contra-factuals*.

- (k) Note-se que nem todos os atos que produzem utilidade mais baixa para os demais podem ser proibidos. Eles têm que cruzar a fronteira dos direitos dos demais para que a questão da proibição até mesmo surja. Note-se também que nenhuma consideração sobre medo aplica-se a um sistema que permita qualquer ato que tenha o consentimento prévio da pessoa cuja fronteira foi cruzada. A pessoa que se preocupa que, sob tal sistema, pode totalmente consentir em alguma coisa, pode ficar tranquila que não o fará por meios voluntários (contratos, etc.); em segundo lugar os demais não podem ser razoavelmente impedidos de contrariar o medo que a pessoa tem *de si mesma!*
- (l) Um ato que cria o risco de uma possível consequência talvez não produza medo, mesmo que fosse sabido com certeza que teria essa consequência, se a probabilidade menor dissipasse o medo.
- (m) Poderíamos argumentar plausivelmente que começar com probabilidades que podem variar continuamente e pedir que alguma linha seja traçada interpreta mal o problema e quase garante que qualquer posição da linha (que não seja 0 ou 1) será arbitrária. Um procedimento alternativo começaria com considerações "perpendiculares" às das probabilidades, desenvolvendo-as teoricamente e transformando-as em uma resposta às questões sobre atos de risco. Dois tipos de teorias poderiam ser formuladas. A primeira poderia especificar onde uma linha deve ser traçada, sem que essa possibilidade parecesse arbitrária, porque embora a linha corra por um lugar que não é especial ao longo da dimensão de probabilidade, é distinguida das diferentes considerações levadas em conta por ela. Ou a segunda poderia fornecer critérios para decidir sobre ações de risco que não implicam traçar uma linha ao longo da dimensão de probabilidade (ou valor esperado, ou algum análogo) pelos quais todos os atos que se encaixassem em um lado da linha seriam tratados de uma maneira e todos os outros, no lado oposto, de outra. As considerações da teoria não colocam os atos na mesma ordem determinada pela dimensão de probabilidade; tampouco divide os atos em classes de equivalência, coextensivos com algum intervalo da linha unitária. As considerações que a teoria adiciona tratam meramente a questão de uma maneira diferente, com a consequência de que algum ato é proibido enquanto outro, com um valor esperado *mais alto* de dano, é permitido. Infelizmente, nenhuma teoria alternativa específica, satisfatória, de qualquer um desses tipos foi até agora formulada.
- (n) Em vez de compensá-los, poderia o agente fornecer tranquilizantes a todos aqueles a quem o risco é imposto, a fim de que eles não sintam grande medo? Ou devem eles mesmos se tranquilizarem, de modo que não seja absolutamente problema do agente se esquecerem de fazer isso e sentirem medo? Para um esclarecedor estudo inicial desses problemas, ver Ronald Coase, "The Problem of Social Costs", *Journal of Law and Economics*, 1960, pp. 1-44.
- (o) A proposta que aqui faço pode, acho, ser defendida contra as considerações aduzidas na sofisticada apresentação de Frank Michelman em sua "Pollution as a Tort", uma resenha do *The Costs of Accidents*, de Guido Calabresi, no *Yale Law Journal*, 8.º (1917), pt. V, 666-683.
- Não é minha intenção apresentar o plano acima como a solução para o problema do controle da poluição. Ao contrário, desejo meramente sugerir e tornar plausível a tese de que alguma medida institucional poderia ser concebida para solucionar o problema de um único golpe e recomendar a tarefa àqueles que são hábeis nessas coisas. (J. H. Dales propõe, no *Pollution, Property, and Prices*, a venda, em volumes específicos, de direitos transferíveis de poluir. Essa ele-

gante proposta envolve infelizmente uma decisão fundamental sobre o volume total desejável de poluição.)

- As discussões em termos populares freqüentemente misturam problemas de poluição com os de conservação de recursos naturais. Mais uma vez os exemplos mais claros de atividade mal-orientada ocorreram em locais onde não há claro direito de propriedade sobre terras *públicas* desmatadas por companhias madeireiras e em campos de petróleo em terras de vários proprietários. Na medida em que pessoas no futuro (ou nós mais tarde) estejamos dispostos a pagar pela satisfação dos seus e nossos desejos, incluindo viagens através de florestas e terras virgens não poluídas, será do interesse econômico de alguns conservar os necessários recursos. Ver a discussão do assunto em Rothbard, *Power and Market* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970), pp. 47-52, e nas referências citadas por ele.
- (p) Mas se ele não existisse, outra pessoa não poderia por acaso ter descoberto essa peça única de informação e pedido um preço mais alto pelo seu silêncio? Se isso tivesse ocorrido, a vítima não estaria em melhor situação porque seu chantagista real existe? Deslindar o argumento exatamente, a fim de excluir tais complicações, não valeria o esforço que isto exigiria.
- (q) Um escritor ou outra pessoa que sentem *grande prazer* em revelar segredos poderiam cobrar de modo diferente. Esta consideração não ajuda o quadrilheiro discutido abaixo, mesmo que ele seja um sádico e goste do seu trabalho. A atividade que ele ameaça é excluída por restrições morais e proibida independentemente de se ela, ou abster-se dela, dá razão à cobrança. O exemplo do escritor é tirado da nota de rodapé n.º 34 de meu ensaio "Coercion", publicado em *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, org. por S. Morgenbesser, P. Suppes, e M. White (Nova York: St. Martin's Press, 1969), pp. 440-472. Compare-se nossa idéia de chantagem com o seguinte que a considera no mesmo plano que qualquer outra transação econômica: "A chantagem não seria ilegal na sociedade livre. Isso porque a chantagem é o recebimento de dinheiro em troca do serviço de não se publicarem certas informações sobre outra pessoa. Não está em jogo violência ou ameaça de violência à pessoa ou à propriedade." (Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State*, vol. I, p. 443, n. 49).

## capítulo 5

## O ESTADO

## A PROIBIÇÃO DA JUSTIÇA PRIVADA

Um independente poderia ser proibido de fazer privadamente justiça porque se sabe que seu procedimento seria arriscado e perigoso demais — isto é, implicaria um risco mais alto (do que o de outro procedimento) de punir uma pessoa inocente ou punir em excesso uma culpada — ou porque não se sabe que o procedimento que usaria não é arriscado. (O procedimento exibiria outra vulnerabilidade se fossem muito maiores suas probabilidades de não punir a pessoa culpada, mas isso não seria uma razão para proibir que ele fizesse justiça privada.)

Vamos examinar por partes o problema. Se o procedimento do independente é muito duvidoso e impõe altos riscos a outras pessoas (ele talvez consulte folhas de chá), então, se ele o usar freqüentemente pode tornar todas as pessoas temerosas, mesmo as que não são suas vítimas. Qualquer pessoa, agindo em legítima defesa, pode impedi-lo de praticar essa atividade de alto risco. Mas, sem dúvida, ele pode ser impedido de usar um método muito precário mesmo que não seja uma ameaça constante. Se for sabido que ele importá seus direitos, usando esse sistema muito frágil, apenas uma vez em cada dez anos, isso *não* criará medo e apreensões gerais na sociedade. A razão para proibir o emprego muito espaçado desse procedimento não é, por conseguinte, evitar qualquer geral apreensão e medos não indenizados que, de outra maneira, não existiriam.

Se houvesse muitos independentes, podendo todos eles punir erroneamente, as probabilidades se *somariam* e criariam uma situa-

ção perigosa para todos. Nessa situação as outras pessoas teriam o direito de formarem grupos e proibirem a *totalidade* de tais atividades. Mas de que maneira funcionaria essa proibição? Proibiriam elas todas as atividades que isoladamente não são geradoras de medo? No estado de natureza, de que maneira poderiam elas escolher rigorosamente qual entre a totalidade das atividades poderia continuar e o que lhes daria o direito de assim agir? Nenhuma associação de proteção, por mais dominante que fosse, teria esse direito. Isso porque os poderes legítimos dessas associações são meramente a *soma* dos direitos individuais que seus membros ou clientes lhes transferem. Não surge nenhum direito ou poder novos. Todos os direitos da associação podem ser divididos, sem deixar resto, nos direitos individuais possuídos por indivíduos distintos que atuam sozinhos no estado de natureza. Uma combinação de indivíduos pode ter o direito de praticar uma ação *C*, que nenhum indivíduo sozinho tem o direito de implementar, se *C* for idêntico a *D* e *E*, e se ligam pessoas que individualmente têm o direito de praticar *D* e *E*. Se alguns direitos de indivíduos fossem da forma “Você tem o direito de fazer *A*, contanto que 51% ou 85% ou qualquer outra percentagem dos demais concorde que você pode”, então uma combinação de indivíduos teria o direito de praticar *A*, mesmo que nenhum separadamente tivesse esse direito. Mas nenhum dos direitos do indivíduo tem essa forma. Nenhuma pessoa ou grupo têm o direito de escolher quem, na totalidade, poderá continuar. *Todos* os independentes poderiam formar um grupo e decidir isso. Poderiam, por exemplo, utilizar algum procedimento aleatório para alocar certo número de direitos (vendáveis?) para continuar a fazer justiça privada, de maneira a reduzir o perigo total a um ponto abaixo do patamar. A dificuldade é que, se um grande número de independentes fizer isso, será do interesse do indivíduo abster-se desse arranjo. Será de seu interesse continuar suas atividades de risco como achar melhor, enquanto os outros limitam mutuamente as suas para pôr a totalidade dos atos, incluindo os seus, abaixo do nível de perigo. Os outros provavelmente se limitariam, mantendo uma distância considerável do limite de perigo, abrindo-lhe espaço para que se infiltrasse. Mesmo que os outros se colocassem num ponto adjacente à linha de perigo, de modo que as atividades dele fariam com que a totalidade a cruzasse, sobre que fundamento as atividades *dele* seriam escolhidas como aquelas que deviam ser proibidas? Analogamente, seria do interesse de todo e qualquer indivíduo

abster-se de acordos que, de outra forma, seriam unâimes no estado de natureza, como, por exemplo, o acordo para criar um Estado. Tudo que o indivíduo poderia ganhar com esse acordo unânime poderia também ganhar com acordos bilaterais separados. Todo contrato que realmente necessita de quase unanimidade, todo contrato que é essencialmente coletivo, servirá à sua finalidade se um dado indivíduo participar ou não. Dessa maneira será de seu interesse não se comprometer a participar.

#### "O PRINCÍPIO DE EQÜIDADE"

Um princípio sugerido por Herbert Hart, que (segundo John Rawls) chamaremos de *princípio de eqüidade*, seria útil aqui se fosse adequado. Esse princípio sustenta que quando certo número de pessoas empenha-se em uma atividade justa, mutuamente vantajosa, cooperativa, de acordo com regras, e assim restringem sua liberdade nas maneiras necessárias para produzir vantagens para todos, aquelas que se submeteram a essas restrições têm direito a uma aceitação semelhante de parte daqueles que se beneficiaram com sua submissão a tais restrições.<sup>1</sup> A aceitação dos benefícios (ainda que isso não implique a outorga expressa ou tácita de cooperar) é suficiente, de acordo com o princípio, para comprometer a pessoa. Se acrescentamos ao princípio de eqüidade a alegação de que os demais a quem as obrigações são devidas, ou seus agentes, podem *impor* as obrigações decorrentes desse princípio (incluindo a obrigação de limitar as próprias ações), então grupos de pessoas no estado de natureza que concordem com um procedimento para escolher aqueles que praticarão certos atos terão direitos legítimos de proibir "aproveitadores". Esse direito pode ser crucial para a viabilidade de tais acordos. Temos que examinar com todo cuidado esse poderoso direito, especialmente porque ele parece tornar *desnecessário* o consentimento *unânime* ao governo coercitivo no estado de natureza! Ainda outra razão para examiná-lo é sua plausibilidade de como exemplo contrário à minha alegação de que nenhum direito novo "emerge" ao nível de grupo — que indivíduos em associação não podem criar direitos novos que não sejam a soma de outros preexistentes. O direito de exigir o cumprimento de obrigação de outras pessoas, de limitar sua conduta a formas especificadas, pode surgir de algum aspecto especial da obrigação ou pensar-se que

segue algum princípio geral de que todas as obrigações devidas aos demais devem ser impostas. Na ausência de um argumento que justifique a natureza especial exigível da obrigação que supostamente surge do princípio de eqüidade, estudaremos inicialmente o princípio de exigibilidade de todas as obrigações e em seguida passaremos à adequação do próprio princípio de eqüidade. Se qualquer um desses princípios for rejeitado, vacila o direito de exigir a cooperação dos demais nessas situações. Argumentarei que *ambos* os princípios têm que ser rejeitados.

O argumento de Herbert Hart para a existência de um direito natural<sup>2</sup> depende da particularização do princípio de exigibilidade de todas as obrigações: alguém que tem com você a obrigação especial de fazer *A* (que pode ter surgido, por exemplo, de ele lhe ter prometido que faria *A*) concede-lhe não só o direito de que ele faça *A*, mas também o direito de obrigá-lo a fazer isso. Só em um contexto em que pessoas não podem forçá-lo a praticar *A*, ou outros atos que você pode prometer realizar, é que podemos compreender, diz Hart, o sentido e a finalidade de obrigações especiais. Uma vez que estas têm um sentido e uma finalidade, continua Hart, há um direito natural de não ser forçado a fazer alguma coisa, a menos que se apliquem certas condições especificadas. Esse direito natural é integrado no contexto em que existem essas obrigações especiais.

E desconcertante este conhecido argumento de Hart. Posso exonerar alguém de uma obrigação de não me forçar a praticar *A*. ("Eu o exonoço agora da obrigação de não me forçar a praticar *A*. Você agora tem liberdade de me forçar a praticar *A*.") Ainda assim exonerá-lo não cria em mim uma obrigação com ele de praticar *A* e, desde que vimos que a recíproca não se mantém, podemos considerar esse componente, de ter com alguém a obrigação de fazer alguma coisa, como além de ele ter o direito de me forçar a fazer isso. (Podemos supor que há esse componente reconhecível sem ter que enfrentar a acusação de "atomismo lógico")? Uma opinião alternativa, que rejeita a inclusão por Hart do direito de obrigar na idéia de ser credor de uma obrigação, poderia sustentar que esse componente adicional é *todo* o conteúdo de ter-se com alguém a obrigação de fazer alguma coisa. Se não a faço (todas as demais coisas permanecendo iguais) estou fazendo algo errado. O controle da situação está nas mãos dele, que tem o poder de me exonerar da obrigação, a menos que ele tenha prometido a alguma outra pessoa que não faria isso, etc. Talvez tudo isso pareça *efêmero* demais sem

a presença adicional de direitos de execução. Ainda assim esses direitos são em si meramente *direitos*, isto é, permissão para fazer alguma obrigação e obrigações dos outros de não interferir. Certamente temos o direito de exigir que essas outras obrigações sejam cumpridas, mas não está claro que incluir *direitos* de execução consolide toda a estrutura se supomos que, para começar, ela é insubstancial. Talvez devamos simplesmente levar a sério a esfera moral e pensar que um componente significa alguma coisa, mesmo sem ligação com sua execução. (Claro que isso não significa dizer que esse componente *nunca* está ligado à execução.) De acordo com essa tese podemos explicar o sentido de obrigações sem trazer à baila direitos de execução e daí sem supor um contexto geral de uma obrigação de não obrigar, da qual deriva. (Claro, mesmo que o argumento de Hart não demonstre a existência de essa obrigação de não forçar, ela poderia ainda assim existir.)

A parte essas considerações gerais contra o princípio de exigibilidade de todas as obrigações especiais, casos desconcertantes podem ser citados. Por exemplo, se lhe prometo que não assassinarei certa pessoa, isso não dá a você o direito de me forçar a não matá-lo, por quanto você já tem esse direito, embora ele crie uma obrigação particular com você. Ou, se eu cautelosamente insistir em que você me prometa primeiro que não me forçará a fazer *A*, antes que eu lhe faça minha promessa de fazer *A*, e se recebo antes de você essa promessa, será inaceitável dizer que, ao prometer, eu lhe dei o direito de me obrigar a fazer *A*. (Embora caiba pensar na situação que resultaria se eu fosse tão tolo que o exonerasse unilateralmente de sua promessa a mim.)

Se houvesse coerência na alegação de Hart, de que apenas em um contexto, que requer que não se force alguém a fazer alguma coisa, poderemos entender o sentido dos direitos especiais, então haveria também igual coerência na afirmação de que apenas em um contexto que *permite* que se force alguém a fazer algo é que podemos compreender o sentido dos direitos *gerais*. Isso porque, segundo Hart, uma pessoa tem um direito geral de fazer *A* se e apenas se para todas as pessoas *P* e *Q*, *Q* não pode interferir se *P* quiser fazer *A* ou forçá-lo a não fazer *A*, a menos que *P* tenha agido para dar a *Q* o direito especial de fazer isso. Mas nem todos os atos podem substituir "*A*". As pessoas têm direitos gerais de praticar apenas tipos particulares de ação. Assim, poderíamos argumentar que para que haja sentido em se ter direitos gerais, a ter direitos de praticar

um tipo particular de ato *A*, para que outro fique na obrigação de não obrigá-lo a não fazer *A*, então esse direito tem que estar em um contexto contrastante, no qual *não* há obrigação das pessoas de se absterem de abrigá-lo a fazer ou não fazer coisas, isto é, em um contexto em que, no tocante a atos em geral, as pessoas *não* têm um direito geral de praticá-los. Se Hart pode argumentar em favor de uma presunção contra obrigar, com base na qual teriam sentido os direitos particulares, então parece que ele poderia igualmente argumentar em favor da ausência de tal presunção para que tenham sentido os direitos gerais.<sup>3</sup>

Um argumento que justifique uma obrigação exigível divide-se em duas etapas: a primeira leva à existência da obrigação, a segunda à sua exigibilidade. Tendo demolido a segunda (pelo menos na medida em que geralmente se supõe que ela derive da primeira), passemos à presumida obrigação de cooperar em decisões coletivas dos demais para limitar-lhes as atividades. O princípio de eqüidade, da forma como o enunciamos, segundo Hart e Rawls, é vulnerável a objeções e inaceitável. Vamos supor que algumas pessoas de seu bairro (há mais 364 adultos) fundaram um sistema de alto-falantes e resolveram instituir um serviço de entretenimento público. Publicam uma lista de nomes, um para cada dia, o seu entre eles. No dia que lhe é designado (pode-se trocar facilmente o dia com outra pessoa) o indivíduo deve operar o serviço de alto-falantes, transmitir música, divulgar boletins de notícias, contar piadas divertidas que ouviu, etc. Depois de 138 dias em que todos fizeram sua parte, chega seu dia. Está você obrigado a aceitar sua vez? Você se beneficiou com o serviço, às vezes abrindo a janela para escutar, apreciando algumas músicas ou soltando risadas com a piada engraçada de alguém. As outras pessoas *cooperaram*. Mas terá você que atender à convocação quando chegar sua vez? Da forma como foi descrita a coisa, certamente que não. Embora você tenha se beneficiado com o arranjo, pode ter sabido durante todo tempo que 364 dias de entretenimento proporcionado por outras pessoas não valem para você renunciar a um único de seus dias. Você preferiria não ter o serviço e não contribuir com um dia a tê-lo e ter que dar um dia de trabalho. Dadas essas preferências, por que deve você ser obrigado a participar quando chega seu dia? Seria bom ter palestras sobre filosofia no rádio, para as quais poderia sintonizar em qualquer ocasião, talvez tarde da noite, quando estivesse cansado. Mas talvez não seja suficientemente bom para você servir durante um dia inteiro como

locutor desse programa. O que quer que você queira, poderão os outros lhe criar uma obrigação, tomando a iniciativa e iniciando o programa? Nesse caso você pode resolver renunciar aos benefícios, deixando o rádio desligado. Em outros, os benefícios talvez sejam inevitáveis. Se todos os dias uma pessoa diferente na rua varre-a de ponta a ponta, tem você que fazer o mesmo quando chegar a sua vez? Ou terá que imaginar montes de sujeira enquanto atravessa a rua, de modo a não beneficiar-se como aproveitador? Ou quem sabe, não ligar o rádio para ouvir as palestras sobre filosofia? E, finalmente, tem que aparar o gramado da frente de sua casa com a mesma freqüência com que o faz o vizinho?

No mínimo, queremos incorporar ao princípio de eqüidade a condição de que os benefícios para uma pessoa, decorrentes dos atos de outras, sejam maiores do que os custos de fazer sua parte. De que maneira podemos imaginar isso? Será a condição satisfeita se você aprecia o noticiário no sistema de alto-falantes do bairro, mas preferiria um dia de caminhadas a ouvir esses boletins o ano inteiro? Para que seja obrigado a renunciar ao seu dia, em favor da irradiação, não seria verdade, pelo menos, que não haveria nada que pudesse fazer naquele dia (aumentando com esse dia o trabalho de qualquer outro dia com a transferência para ele de algumas atividades) no qual preferiria ouvir as transmissões? Se a única maneira de ouvir as irradiações fosse passar o dia participando do programa, a fim de que fosse atendida a condição de que os benefícios superem os custos, você teria que estar disposto a passá-lo na estação, em vez de ganhar *qualquer* outra coisa disponível.

Se fosse modificado para conter essa condição muito forte, o princípio de eqüidade ainda seria vulnerável à objeção. Os benefícios talvez apenas cubram os custos de você fazer sua parte, enquanto outros poderiam se beneficiar muito mais com esse sistema: todos eles adoram ouvir boletins noticiosos. Como pessoa menos beneficiada pelo serviço, está você obrigado a contribuir com igual volume de trabalho? Ou talvez preferisse que todos cooperassem em *outra* atividade, limitando-lhes a conduta e fazendo sacrifícios por *ela*. É bem verdade que, *dado* que elas não estão seguindo seu plano (e dessa maneira limitando as opções que lhe estão abertas), os benefícios das atividades delas *valem* para você os custos de sua cooperação. Contudo, você não quer cooperar, como parte de seu plano de focalizar-lhes a atenção em sua proposta alternativa, que elas ignoraram ou não deram, na sua opinião, pelo menos, a devi-

da atenção. (Você quer, por exemplo, que elas leiam o talmude no rádio, em vez da filosofia que estão oferecendo.) Ao dar à instituição (a instituição delas) o apoio de sua cooperação, você está apenas tornando mais difícil que ela seja mudada ou alterada.<sup>4</sup>

A primeira vista, exigir a implementação do princípio de eqüidade é condenável. Você talvez não consiga decidir-se a dar-me alguma coisa, digamos, um livro, mas, depois, toma-me o dinheiro em pagamento do mesmo, ainda que eu não tenha nada melhor em que gastá-lo. Você, quando nada, tem ainda menos razão de exigir pagamento, se sua atividade que me dá o livro também o beneficia. Suponhamos que sua melhor maneira de fazer exercício é jogar livros nas casas de outras pessoas ou que alguma outra atividade sua lança livros nessas casas como um efeito indireto inevitável. As coisas tampouco são mudadas se sua incapacidade de receber dinheiro ou pagamentos pelos livros com que inevitavelmente enche as casas dos outros torna desaconselhável ou dispendioso demais para você dar prosseguimento à atividade que produz esse efeito indireto. Não podemos, qualquer que seja nossa finalidade, agir de modo a conceder benefícios a pessoas e em seguida exigir (ou tomar) um pagamento. Se não podemos debitar ou cobrar por benefícios que concedemos sem acordo prévio, certamente tampouco podemos no tocante a benefícios que nada nos custaram e, certamente, ninguém tem que nos ressarcir por benefícios que nada custaram e que foram *outros* que concederam. Dessa forma o fato de sermos parcialmente “produtos sociais”, no sentido de que nos beneficiamos de normas e modos correntes criados pelo número imenso de uma longa estirpe de pessoas há muito esquecidas, modos que incluem instituições, maneiras de fazer coisas e linguagem (cuja natureza social pode implicar nosso uso corrente das mesmas, dependendo, à maneira de Wittgenstein, de corresponder à fala dos demais), não cria em nós uma dívida circulante que a sociedade presente pode cobrar e usar à sua vontade.

Talvez se possa enunciar um princípio de eqüidade modificando que evite essas e outras dificuldades semelhantes. O que parece é que qualquer princípio desse tipo, se absolutamente possível, seria tão complexo e enrolado que não poderíamos associá-lo a um princípio especial que legitimasse a *exigibilidade*, no estado de natureza, de obrigações que surgiram em seu contexto. Por isso, mesmo que o princípio pudesse ser formulado, perdendo sua vulnerabilidade a objeções, ele não serviria para eliminar a necessidade de outras pessoas *consentirem* em cooperar e limitar suas próprias atividades.

## DIREITOS PROCESSUAIS

Voltemos agora ao nosso independente. À parte o medo de outros não-independentes (que talvez não fiquem tão preocupados assim), não poderia defender-se a pessoa que está prestes a ser punida? Teria ela que permitir a aplicação do castigo, cobrando depois indenização, se puder provar que foi injustiçada? Mas provar a quem? Se sabe que é inocente, poderá exigir imediatamente indenização e o respeito a *seus* direitos de cobiá-la? E assim por diante. As idéias de direitos processuais, demonstração pública de culpa e coisas semelhantes têm um *status* por demais obscuro na teoria de estado de natureza.

Poder-se-ia dizer que toda pessoa tem o direito de que sua culpa seja determinada pelos procedimentos conhecidos menos perigosos para apurá-la, isto é, pelos que têm menor probabilidade de julgar culpada uma pessoa inocente. Certas máximas populares, aliás, assumem a forma seguinte: é melhor que *m* culpados fiquem impunes do que *n* inocentes sejam castigados. Para cada *n*, cada máxima tolerará um limite superior na razão *m/n*. Dirá: melhor *m*, mas não melhor *m + 1*. (Diferentes sistemas podem fixar limites superiores para diferentes crimes.) Na suposição altamente implausível de que conhecêssemos a probabilidade exata de cada sistema processual julgar culpada uma pessoa inocente,<sup>5</sup> e culpada uma que foi declarada inocente, optariam pelo procedimento cujas razões ao longo dos dois tipos de erros aproxima-se mais, a partir de baixo, da razão mais alta que julgamos aceitável. É bastante claro onde devemos estabelecer essa razão. Dizer que é melhor que qualquer número de culpados permaneça impune do que um único inocente ser punido presumivelmente exigiria que *não* se tivesse absolutamente qualquer sistema de punição. Qualquer sistema que possamos imaginar que, ocasionalmente, castiga de fato alguém implicará certo risco considerável de punir um inocente e é quase certo que assim o fará se operar com grande número de pessoas. E qualquer sistema *S* pode ser transformado em outro com uma probabilidade mais baixa de punir um inocente, combinando-o com um processo de roleta pelo qual a probabilidade é de apenas 0,1 de que alguém julgado culpado pelo mesmo seja realmente punido. (Este procedimento é do tipo iterativo.)

Se uma pessoa discorda e diz que o procedimento do independente gera uma probabilidade alta demais de que um inocente seja punido, de que modo pode ser determinado que probabilidades são altas demais? Seria lícito imaginar que cada indivíduo faz o seguinte raciocínio: quanto maiores as garantias processuais, menores minhas probabilidades de ser injustamente condenado e também maiores as probabilidades de que um culpado permaneça impune; daí, quanto menos eficazmente o sistema dissuadir a prática do crime, maiores minhas probabilidades de ser vítima de um deles. O sistema mais eficaz é o que minimiza o esperado valor do dano imerecido de que sou vítima, seja através de uma punição injusta que me aplicam, seja na minha condição de vítima de crime. Se simplificarmos *muito* a questão, supondo que as penalidades e os custos de vitimação se equilibrem, quereríamos as garantias naquele ponto, mais rigoroso, em que qualquer rebaixamento delas aumentaria mais nossa probabilidade de sermos injustamente castigados do que aumentaria a de ser vítima de um crime e onde qualquer aumento das garantias elevaria mais nossa probabilidade de sermos vítimas de um crime (porque seria menor o efeito dissuasório) do que reduziria nossa probabilidade de sermos injustamente castigados. Uma vez que as utilidades diferem entre as pessoas, não há razão para esperar que indivíduos que realizam tal cálculo de valor esperado converjam para um conjunto idêntico de procedimentos. Além do mais algumas pessoas poderão pensar que é importante em si que culpados sejam castigados e podem estar dispostas a correr o aumento de risco de elas mesmas serem castigadas a fim de realizar esse desiderato. O fato de um procedimento dar a pessoas culpadas maior probabilidade de permanecerem impunes parecerá a alguns um defeito ainda maior e incorporarão isso a seus cálculos, à parte seus efeitos sobre o poder de dissuasão. Para dizer o mínimo, é muito duvidoso que qualquer disposição do direito natural resolva (e se saiba que resolve) a questão de quanto peso se deverá dar a essas considerações, ou concilie as diferentes avaliações das pessoas entre a gravidade de serem punidas quando inocentes e de serem vítimas de crimes (mesmo que isso implique que o mesmo resultado físico lhes aconteça). Com a melhor boa vontade do mundo, as pessoas serão favoráveis a procedimentos diferentes que geram probabilidades diferentes de um inocente ser castigado.

Aparentemente não seria permissível proibir alguém de utilizar um procedimento apenas porque ele produz uma probabilidade mar-

ginalmente mais alta de punir um inocente do que o procedimento que julgamos ótimo. Afinal de contas seu procedimento favorito estaria na mesma situação em relação ao procedimento de outra pessoa. Tampouco muda a questão o fato de muitas outras pessoas utilizarem seu procedimento. Parece que no estado de natureza pessoas têm que tolerar (isto é, não proibir) o emprego de procedimentos nas "vizinhanças" do seu próprio, mas afigura-se também que podem proibir o emprego de procedimentos muito mais arriscados. Surge um sério problema se, em dois grupos, cada um acredita que seus procedimentos são seguros, ao mesmo tempo que julga perigosos demais os do outro grupo. Nada indica que funcione um *procedimento* para solucionar esse desacordo. E sugerir o princípio não-processual de que o grupo que está certo deve triunfar (e o outro ceder) provavelmente não produziria paz, quando cada grupo, acreditando sinceramente que está certo, atuasse de acordo com o princípio.

Quando pessoas sinceras e boas discordam, inclinamo-nos a pensar que elas têm que aceitar algum procedimento que resolva suas divergências, algum procedimento em cuja segurança e justiça confiem. Aqui vemos a possibilidade de que esse desacordo se estenda a toda a graduação dos procedimentos. Além disso, algumas vezes, pessoas se recusam a deixar que a questão permaneça resolvida pela decisão contrária decorrente de tal procedimento, especificamente quando a decisão errônea é ainda pior do que as perturbações e os custos (inclusive de luta física) de recusar-se a aceitá-la, e pior do que conflito com o outro lado. É desolador observar situações em que ambas as partes opostas acham que o conflito é preferível a uma decisão contrária, qualquer que seja o procedimento adotado. Ambas consideram a situação como uma daquelas em que aquele que tem razão está obrigado a agir e a outra a ceder. Pouco adiantará que uma parte neutra diga a ambas: "Escutem, vocês dois pensam que estão com a razão, de modo que, de acordo com esse princípio e da maneira como o aplicam, vão ter que lutar. Por conseguinte, vocês têm que concordar sobre algum procedimento a fim de decidir a questão." Isso porque as duas acreditam que brigar é melhor do que perder a questão. (a) E uma delas pode ter razão nisso: Não deveria ela aceitar o conflito? Não deveria ela fazer o mesmo? (Claro que ambos pensam que *ela* é essa *ela*.) Poder-se-ia tentar evitar essas situações dolorosas mediante compromisso em

aceitar o procedimento, qualquer que fosse o resultado. (Poderia um dos possíveis resultados da aplicação de procedimentos ser que eles mesmos fossem rejeitados?) Alguns consideram o Estado como um instrumento para transferir a carga final da decisão moral, de modo que nunca vem a acontecer esse tipo de conflito entre indivíduos. Mas que tipo de indivíduo poderia abdicar dessa maneira? Quem transferiria *todas* as decisões para a alçada de um procedimento externo, aceitando quaisquer que fossem os resultados? A possibilidade de tal conflito faz parte da condição humana. Embora esse problema, no estado de natureza, seja inevitável, se houver um certo refinamento institucional, ele não precisa ser mais premente nessa situação do que sob o Estado, nos casos em que este também existe.<sup>6</sup>

A questão de que decisões podem ser deixadas a um procedimento externo de cumprimento obrigatório liga-se a outra, interessante, a saber, sob que obrigação moral está uma pessoa que é punida por um crime do qual sabe que é inocente? O sistema judiciário (vamos supor que não haja nele procedimentos iníquos) condenou-o à prisão perpétua ou à morte. Pode fugir? Pode ferir outra pessoa para fugir? Essas questões diferem de outra, como a de alguém que ataca injustificadamente (ou participa do ataque) outra pessoa e alega legítima defesa para justificar a morte da outra, quando esta agiu em legítima defesa de uma maneira que pôs em perigo a vida do atacante. A resposta é: "Não." Para começar, o primeiro não devia atacar, nem a ameaça de alguém de matá-lo, a menos que ele ataque primeiro, torna permissível que aja dessa maneira. Seu trabalho é sair dessa situação. Se não conseguir fazer isso, está em desvantagem moral. Soldados que sabem que seu país está travando uma guerra agressiva e que se encontram guarnecendo uma bateria antiaérea que defende um objetivo militar não podem, em legítima defesa, atirar contra os aviões da nação atacada, que estão realmente agindo em legítima defesa, mesmo que esses aviões estejam passando por cima de suas cabeças e prestes a bombardeá-los. Constitui responsabilidade do soldado determinar se a causa de seu lado é justa. Se acha a questão complicada, obscura ou confusa, nem assim pode transferir a responsabilidade para seus chefes, pois estes certamente lhes dirão que a causa deles é justa. Aquele que por questão de consciência se recusa a tomar parte numa guerra pode ter razão em sua alegação de que tem o dever moral de não

lutar, e se o tem, poderá outro soldado, que aquiesce, ser castigado por fazer aquilo que era seu dever moral não fazer? E assim voltamos ao argumento de que algumas responsabilidades ficam mesmo por nossa conta. E rejeitamos a opinião moralmente elitista de que não se pode esperar que alguns soldados pensem por si mesmos. (Eles certamente não são, dada a prática de absolvê-los de toda a responsabilidade por seus atos segundo as leis de guerra, estimulados a pensar por si mesmos.) Tampouco vemos por que a esfera política seria diferente. Por que, exatamente, somos absolvidos de responsabilidade por atos, quando estes são praticados conjuntamente com outras pessoas, por motivos políticos, sob orientação ou ordens de líderes políticos?<sup>7</sup>

Vimos supondo até agora que sabemos que o procedimento de aplicação de justiça de outra pessoa difere do nosso para pior. Suponhamos agora que não temos conhecimento fidedigno sobre o procedimento dessa pessoa. Podemos nós em legítima defesa — ou nossa agência de proteção agindo por nós — detê-la exclusivamente porque nem nós nem a agência sabemos se o procedimento dela é justo? Temos o direito de que nossa culpa, inocência ou castigo sejam determinados por um sistema conhecido como confiável e justo? Conhecido por quem? Os que o aplicam podem saber que ele é confiável e justo. E temos o direito a que nossa culpa, inocência e castigo sejam determinados por um sistema que *nós* sabemos que é confiável e justo? Serão violados os direitos de alguém se ele pensa que o uso de folhas de chá é o único meio confiável, ou é incapaz de concentrar-se na descrição do sistema que os outros usam, de modo que não sabe se é confiável, etc.? Podemos pensar no Estado como o solucionador autorizado de dúvidas sobre confiabilidade e eqüidade. Mas é claro que não há garantias de que ele as solucionará (o presidente de Yale achou que os Panteras Negras não teriam um julgamento justo) e não há razão para supor que ele conseguirá realizar isso mais eficazmente do que qualquer outro esquema. A tradição de direitos naturais oferece pouca orientação sobre o que exatamente são nossos direitos processuais no estado de natureza, sobre a maneira como princípios que especificam como devemos agir são incorporados às suas várias cláusulas, etc. Ainda assim pessoas que seguem essa tradição não dizem que *não* existam direitos processuais, isto é, que não podemos defendernos contra julgamento por procedimentos inseguros ou injustos.

#### DE QUE MANEIRA PODE ATUAR A AGÊNCIA DOMINANTE?

O que então pode a agência de proteção dominante proibir ao indivíduo? Ela pode reservar-se o direito de julgar por si mesma qualquer procedimento de aplicação de justiça dirigido a seus clientes. Pode anunciar, e agir com base nesse anúncio, que castigará toda pessoa que aplicar a seus clientes procedimentos que ela julgue inseguros ou injustos. Castigará quem utilizar contra um de seus clientes procedimento que já sabe que é inseguro ou injusto e o defenderá contra a aplicação do mesmo. Mas poderá anunciar que punirá todo aquele que usar contra um de seus clientes um procedimento que, na ocasião do castigo, não tenha já aceitado como seguro e justo? Poderá arrogar-se o direito de aprovar de antemão qualquer procedimento a ser usado contra seus clientes, de modo que alguém que o use, e que já não tenham recebido sua aprovação, será castigado? Evidentemente os próprios indivíduos não têm esse direito. Dizer que ele poderia castigar todo aquele que lhe aplicar um procedimento de justiça, que ainda não aprovou, implica dizer que o criminoso que se recusa a aprovar o procedimento de justiça de qualquer pessoa pode legitimamente punir aquele que tente puni-lo. Talvez se pense que a agência de proteção pode legitimamente assim agir, uma vez que não seria parcial com seu cliente dessa maneira. Não há, porém, garantia de tal imparcialidade. Tampouco encontramos qualquer maneira mediante a qual esse novo direito possa surgir com base na combinação dos direitos individuais preexistentes. Temos que concluir que a agência de proteção não possui tal direito, incluindo a única e dominante.

De fato todo indivíduo tem o direito de que informação suficiente para demonstrar que um procedimento de justiça prestes a ser a ele aplicado é seguro e justo (ou não menos do que quaisquer outros procedimentos em uso) seja divulgada para conhecimento público ou lhe seja fornecida. Tem o direito de que lhe seja mostrado que está sendo julgado por um sistema seguro e justo. Na ausência de tal demonstração pode defender-se por seus próprios meios e resistir à imposição de um sistema relativamente desconhecido. Quando a informação lhe é fornecida ou divulgada para conhecimento geral, fica em condições de julgar da segurança e da justeza

do procedimento.<sup>8</sup> Examina essa informação e, se julgar o sistema enquadrado nos marcos da confiança e da justiça, terá que submeter-se a ele. Em caso contrário poderá resistir. A submissão em seu caso significa que se abstém de punir outra pessoa por utilizar esse sistema. Pode, no entanto, resistir à imposição de sua decisão sobre o fundamento de que é inocente. Se resolver não fazer isso, tampouco precisa participar do processo pelo qual o sistema lhe determina a culpa ou a inocência. Uma vez que não foi ainda provado que é culpado, não pode ser objeto de agressão nem ser obrigado a participar. A prudência, contudo, poderia sugerir-lhe que suas probabilidades de ser julgado inocente aumentariam se cooperasse com o oferecimento de alguma defesa.

O princípio é que a pessoa pode resistir, em legítima defesa, se outros tentam aplicar-lhe um procedimento duvidoso ou injusto. Na aplicação do princípio, resistirá aos sistemas que, após estudo consciente, julgar injusto ou indigno de confiança. Ela pode delegar à sua agência de proteção o exercício de seus direitos de resistir à imposição de qualquer procedimento que não divulgou sua segurança e sua justeza e resistir a qualquer procedimento que não se revista dessas características. No Capítulo 2 descrevemos resumidamente os processos que levariam à dominação de uma agência de proteção em uma dada área ou a uma federação dominante de associações de proteção pautadas por normas para julgar pacificamente litígios entre si. Essa associação dominante proibirá a todos de aplicar a seus membros qualquer procedimento sobre os quais não haja informações suficientes sobre sua segurança e justeza. E também que sejam aplicados a seus membros procedimentos inseguros ou injustos, o que significa, uma vez que *ela* está aplicando o princípio e tem força para assim agir, que os demais estão proibidos de aplicar a seus membros qualquer procedimento que julgue injusto ou duvidoso. Deixando de lado a probabilidade de alguém escapar à operação do sistema, todo aquele que desrespeitar essa proibição será punido. A associação publicará uma lista dos procedimentos que julga justos e confiáveis (e, talvez, de outros que rejeita), e será preciso ter muita coragem para aplicar um conhecimento que se sabe que não consta ainda da lista aprovada. Uma vez que os clientes esperarão que a associação faça tudo o que puder para desestimular procedimentos inseguros, ela manterá sua lista atualizada, cobrindo todos os procedimentos publicamente conhecidos.

Poder-se-ia alegar que a suposição acima — de que existem direitos processuais — torna fácil demais nosso argumento. A pessoa que *de fato* violou os direitos de outra tem o direito de que esse fato seja determinado por um procedimento justo e confiável? É bem verdade que o procedimento duvidoso julgará, com excessiva frequência, culpada uma pessoa inocente. Mas aplicar o procedimento duvidoso a uma pessoa *culpada* violará algum de seus direitos? Poderá ela em defesa própria resistir à imposição de tal procedimento à sua pessoa? Contra o que estaria ela se defendendo? De uma probabilidade alta demais do castigo que merece? Essas questões são importantes para nosso argumento. Se a pessoa culpada não pode defender-se contra tal procedimento, e também não puder alguém que o use contra ela, poderá sua agência de proteção defendê-la contra as normas em causa ou castigar depois alguém por tê-las usado contra ela, independentemente de que se (e, por conseguinte, mesmo que) apure se ela é culpada ou não? Teríamos pensado que os únicos direitos da agência são aqueles que os clientes lhe transferem. Mas se não os tem, o cliente culpado tampouco pode transferi-los para a agência.

A agência, claro, não *sabe* que o cliente é culpado, ao passo que este de fato sabe (vamos supor isso). Fará essa diferença de conhecimento, porém, a necessária diferença? Não terá a agência que ignora os antecedentes do caso que investigar a questão da culpa do cliente em vez de agir na suposição de sua inocência? A diferença em situação epistêmica entre agência e cliente *pode* acarretar a seguinte distinção: a primeira pode em algumas circunstâncias defender o segundo contra a imposição de uma penalidade, enquanto imediatamente inicia o estudo da questão de sua culpa. Se descobre que a parte que castiga usou um procedimento confiável, aceita-lhe o veredito de culpa e não pode intervir na suposição de que o cliente é ou poderia ser inocente. Se considera o procedimento duvidoso, ou não sabe até que ponto é confiável, não precisa presumir a culpa do cliente e pode ela mesma investigar o assunto. Se ao cabo da investigação descobre que o cliente é culpado, permite que ele seja punido. Essa proteção do cliente contra a imposição concreta da penalidade é relativamente direta, exceto pela questão de se a agência tem que compensar a parte punitiva em perspectiva por quaisquer custos em que incorreu por ter retardado sua aplicação da pena, enquanto apurava e se convencia da culpa do cliente. Pareceria que a agência tem, de fato, que pagar indenização aos usuários.

rios de procedimentos relativamente duvidosos por quaisquer desvantagens que lhes causou pela demora forçada; e aos que usaram procedimentos de confiabilidade desconhecida terá que pagar plena compensação se essas normas são confiáveis, e não indenização por desvantagens. (A quem cabe o ônus da prova na questão da confiabilidade dos procedimentos?) Uma vez que a agência pode recuperar essa soma em dinheiro (compulsoriamente) do cliente que alegou inocência, isso será algo como um dissuasório de falsas alegações de inocência. (b)

A proteção e defesa temporárias da agência contra a aplicação da pena são relativamente simples. Menos simples será a ação apropriada da agência após ter sido aplicada a penalidade. Se o procedimento usado pela parte que puniu era confiável, a agência não age contra ela. Mas poderá ela punir alguém que castiga seu cliente agindo na base de um procedimento duvidoso? Poderá punir essa pessoa independentemente do fato de seu cliente *ser* ou não culpado? Ou terá que investigar, utilizando seu próprio sistema confiável, a fim de determinar-lhe a culpa ou inocência, castigando aqueles que o puniram *apenas* se apurar a inocência do cliente? (Ou se não consegue descobrir quem é culpado?) De que maneira poderia a agência anunciar que punirá todo aquele que, usando procedimento duvidoso, castiga seus clientes, independentemente da culpa ou inocência dos mesmos?

A pessoa que utiliza um procedimento duvidoso e que age na base de seus resultados impõe riscos a outras, se erra ou não em um caso particular. Alguém que jogue roleta-russa com outra pessoa faz a mesma coisa se, quando puxa o gatilho, a arma não dispara. A agência pode tratar qualquer duvidoso aplicador de justiça como faz com qualquer pessoa que pratica um ato perigoso. No Capítulo 4 discutimos uma série de possíveis reações a atos de risco que eram apropriadas em diferentes tipos de circunstâncias: proibição, indenização àqueles cujas fronteiras são violadas, indenização a todos aqueles que correm o risco de que isso lhes aconteça. O aplicador irresponsável de justiça pratica atos dos quais outras pessoas têm receio ou não, e poderia fazer isso ou para obter compensação por dano prévio ou para vingar-se.<sup>9</sup> A pessoa que utiliza um procedimento duvidoso de aplicação de justiça e é levada a praticar alguma ação *não temida* não será punida depois. Se for descoberto que a pessoa contra a qual agiu é culpada e que a compensação cobrada foi correta, a situação será deixada como está. Caso se descubra que

a pessoa contra a qual agiu é inocente, o aplicador irresponsável de justiça pode ser obrigado a compensá-la plenamente por seu ato.

Por outro lado esse irresponsável poderia ser proibido de impor consequências que seriam temidas, se esperadas. Por quê? Se praticada com freqüência suficiente para criar medo geral, essa imposição duvidosa pode ser proibida a fim de evitar-se um medo geral não indenizado. Mesmo que praticada raramente, o irresponsável pode ser castigado por impor essa temida consequência a uma pessoa inocente. Mas se ele age raramente e não produz medo geral, por que deve ser punido por impor uma consequência temida a uma pessoa que é culpada? Um sistema que punisse o irresponsável por castigo aplicado a pessoas inocentes contribuiria para impedir que elas utilizassem o sistema contra qualquer pessoa e, por conseguinte, contra inocentes. Mas nem tudo que ajudaria em tal dissuasão pode ser infligido. A questão é se seria legítimo neste caso punir, após o fato, o irresponsável que puniu alguém que mais tarde se descobriu ser culpado.

Ninguém tem o direito de usar um procedimento relativamente duvidoso para decidir se pune ou não outra pessoa. Usando-o, não está em condições de saber se a outra merece castigo e não tem o direito de castigá-la. Mas como podemos dizer uma coisa dessas? Se ela cometeu um crime, não têm todos no estado de natureza o direito de puni-la? E, por conseguinte, não o tem a pessoa que não sabe que essa outra cometeu o crime? Aqui, parece-me que enfrentamos uma questão terminológica sobre como fundir considerações epistêmicas e direitos. Diremos que alguém não tem o direito de fazer certas coisas, a menos que conheça certos fatos, ou diremos que ele tem esse direito, mas que age mal ao exercê-lo, a menos que conheça certos fatos? Pode ser mais elegante resolver isso de uma única maneira, mas podemos ainda dizer tudo o que queremos do outro modo. Há na verdade uma tradução simples entre os dois modos do discurso.<sup>10</sup> Escolheremos o último. Quando nada, ele torna nosso argumento *menos* constrangedor. Se supomos que a pessoa tem o direito de tomar de um ladrão alguma coisa que ele tenha roubado, então, de acordo com essa última terminologia, quem fizer isso, sem saber que o objeto foi roubado, tem o direito de tomá-lo; mas se a pessoa não sabe que tem esse direito, o fato de tomá-lo terá sido errado, não podendo ser tolerado. Mesmo que o direito do primeiro ladrão seja violado, o segundo não sabia disso e, assim, agiu de forma errada e intolerável.

Tendo escolhido essa forquilha terminológica, poderíamos propor um princípio epistêmico de cruzamento de fronteira: Se praticar o ato *A* violaria os direitos de *Q*, a menos que existisse a condição *C*, então quem não sabe que *C* existe não pode praticar *A*. Uma vez que podemos supor que todos sabem que infligir castigo a alguém viola-lhe os direitos, a menos que ele seja culpado de crime, podemos agir de acordo com o princípio mais fraco: se alguém *sabe* que praticar o ato *A* violaria os direitos de *Q*, a menos que prevalega a condição *C*, ele não pode praticar *A* se não sabe que *C* prevalece. Mais fraca, mas ainda suficiente para nossa finalidade é a seguinte: se alguém sabe que praticar o ato *A* violaria os direitos de *Q*, a menos que a condição *C* fosse satisfeita, ele não poderá praticar *A* se não se certificou de que *C* existe, colocando-se na melhor posição viável para apurar esse fato. (Esse debilitamento do consequente evita também vários problemas ligados ao ceticismo epistemológico.) Qualquer um pode punir o violador dessa proibição. Mais exatamente: todos têm o direito de assim punir o transgressor. Mas podem fazê-lo apenas se eles mesmos não violam a proibição, isto é, apenas se eles se certificaram que outra pessoa a violou, estando na melhor situação para apurar esse fato.

De acordo com essa concepção, o que uma pessoa pode fazer não é limitado apenas pelo direito dos demais. O violador irresponsável não viola direito do culpado, mas este, ainda assim, não pode castigá-lo. Este espaço extra é criado por considerações epistêmicas. (Isto seria uma fecunda área de investigação, se pudéssemos evitar nos afundar no pântano de considerações sobre o “deve-subjetivo” e o “deve-objetivo”.) Notem que, de acordo com esta interpretação, a pessoa não tem o direito de que será punida apenas mediante uso de um procedimento relativamente confiável. (Mesmo que ela possa, se quiser, dar a outrem permissão de usar, no seu caso, um procedimento desses.) Segundo esta tese, numerosos direitos processuais surgem não de direitos da pessoa vitimada, mas de considerações morais sobre a pessoa ou pessoas que praticam o ato.

Não está claro para mim se este é o enfoque apropriado. Talvez a pessoa vitimada tenha de fato tais direitos processuais contra o aplicador do procedimento duvidoso. (Mas qual será a queixa do culpado contra um procedimento duvidoso? Que é mais do que provável que o tenham punido erroneamente? Admitiríamos que o aplicador de um procedimento errôneo indenizasse a pessoa culpada, que puniu, por lhe ter violado os direitos?) Vimos que nosso argu-

mento no sentido de que a agência punisse o aplicador de um procedimento duvidoso por infligir um castigo a seu cliente se desenvolveria muito mais suavemente se fosse assim. O cliente simplesmente autorizaria a agência a agir para impor seu direito processual. Para as finalidades de nosso subargumento aqui, demonstramos que nossa conclusão se mantém, mesmo sem a suposição facilitadora de direitos processuais. (Não queremos insinuar que não existam tais direitos.) Em qualquer dos casos a agência pode punir o aplicador do procedimento duvidoso ou injusto que (contra a vontade do cliente) o puniu, independentemente de se este é ou não realmente culpado e, por conseguinte, mesmo que seja culpado.

#### O MONOPÓLIO “DE FACTO”

A tradição de teorizar sobre o Estado que discutimos resumidamente no Capítulo 2 apresenta-o como reivindicando o monopólio do uso da força. Terá algum elemento monopolista surgido até agora em nossa descrição da agência de proteção dominante? *Todos* podem defender-se contra procedimentos desconhecidos ou duvidosos e punir aqueles que os usarem ou tentarem usá-los contra eles. Como agente de seu cliente, a associação de proteção tem o direito de assim agir por ele. Ela admite que todos os indivíduos, incluindo os que não são seus afiliados, têm esse direito. Até agora nenhum monopólio é pretendido. Para sermos exatos, há um elemento universal no conteúdo da reivindicação: o direito de julgar o procedimento de *qualquer pessoa*. Mas ela não alega ser a única possuidora desse direito. Todos o possuem. Desde que nenhuma reivindicação é feita de que há algum direito que ela, e somente ela, tem, nenhum monopólio é reclamado. No tocante a seus próprios clientes, porém, aplica e impõe esses direitos, que admite que todos possuem. E considera seus próprios procedimentos como confiáveis e justos. Mas haverá uma forte tendência para que considere todos os demais procedimentos, ou até mesmo os “mesmos” quando aplicados por outros, como duvidosos ou injustos. Mas não precisamos supor que ela exclui *todos* os demais procedimentos. Todos têm o direito de se defender de procedimentos que não são, ou não se sabe que são, confiáveis e justos. Uma vez que a agência dominante julga os seus como confiáveis e justos, e acredita que esse fato é geralmente conhecido, ela não permitirá que ninguém se defenda contra *eles*, isto

é, punirá todos aqueles que o fizerem. Agirá livremente segundo entenda a situação, ao passo que ninguém mais poderá fazer isso com impunidade. Embora nenhum monopólio seja reivindicado, ela, de fato, ocupa uma posição excepcional em virtude de seu poder. Ela, e ela apenas, impõe proibições aos procedimentos de justiça dos demais, como julga apropriado. Não reclama o direito de proibir arbitrariamente os demais, mas apenas o de proibir que alguém utilize procedimentos que são na realidade defeituosos contra seus clientes. Mas quando pensa que age contra esses procedimentos, outros podem achar que ela age contra o que pode pensar que eles são. Ela apenas age livremente contra o que pensa que são procedimentos defeituosos, pouco importando o que qualquer outra pessoa pense. Na qualidade de aplicadora mais poderosa de princípios que admite que todos têm o direito de aplicar *corretamente*, ela impõe sua vontade, que, vista de dentro, pensa que é correta. De sua força deriva sua posição real como aplicador e juiz finais no que interessa a seus clientes. Reivindicando apenas o direito universal de agir corretamente, ela assim age de acordo com suas próprias luzes. Só ela está em condições de agir exclusivamente dessa maneira.

Constituirá um monopólio essa posição excepcional? Não há nenhum direito que a agência de proteção dominante alegue possuir com exclusividade. Sua força, porém, faz com que seja o único agente que atua através de fronteiras para impor um direito particular. Não é meramente que *aconteça* que ela seja a única a exercer um direito que admite que todos possuem. A natureza do direito é de tal ordem que, logo que ela surge, ela apenas efetivamente o exercerá. Isso porque ele inclui o direito de impedir que outros erroneamente o exerçam e só o poder dominante será capaz de exercer tal direito contra todos os demais. Aqui, se em algum, é o lugar de aplicar a idéia de um monopólio *de facto*: um monopólio que não é *de jure*, porque não constitui resultado de alguma concessão excepcional de direitos exclusivos, enquanto os demais são excluídos do exercício de privilégio semelhante. Outras agências de proteção, para sermos exatos, podem ingressar no mercado e tentar tirar clientes da agência dominante. E tentar substituí-la nessa condição. Mas o fato de ser já a dominante concede-lhe uma importante vantagem de mercado na concorrência por clientes. E pode oferecer-lhes uma garantia que nenhuma outra pode igualar: "Só os procedimentos que *nós* consideramos corretos serão usados no caso de nossos clientes."

Sua esfera de atuação *não* se estende a litígios de *não-clientes entre si*. Se um independente está prestes a usar seu procedimento de justiça contra outro, presumivelmente a associação não tem o direito de intervir. Teria o direito, que todos temos, de intervir em auxílio a uma vítima involuntária cujos direitos estão ameaçados. Mas desde que não pode intervir por motivos paternalistas, ela não teria razões legítimas para intervir, se ambos os independentes estivessem satisfeitos com os procedimentos de justiça que *eles* mesmos utilizam. Esse fato de maneira nenhuma demonstra que a associação de proteção dominante não é um Estado. Um Estado poderia, também, abster-se de litígios em que todos os litigantes resolvem desistir de sua aparelhagem. (Embora seja mais difícil para as pessoas evitar, de maneira limitada, a ação do Estado ao escolherem algum outro procedimento para resolver um litígio particular entre elas. Isso porque o sistema de adjudicação e suas reações a ele poderiam envolver áreas que nem todas as partes interessadas retiraram voluntariamente do âmbito do Estado.) E não devem todos os Estados permitir (e têm que permitir) essa opção a seus cidadãos?

#### A PROTEÇÃO DE TERCEIROS

Se considera os procedimentos dos independentes para impor seus direitos como insuficientemente confiáveis ou justos quando aplicados a seus clientes, a agência de proteção proibirá essa imposição em causa própria. Os fundamentos são que essa imposição acarreta riscos para seus clientes. Uma vez que a proibição torna impossível que os independentes ameacem realmente punir clientes que lhes violam os direitos, torna-os incapazes de se defenderem de danos e os coloca em sérias desvantagens em sua vida e atividades diárias. Ainda assim é inteiramente possível que as atividades dos independentes, incluindo a imposição de direitos em causa própria, pudessem ocorrer sem que os direitos de quaisquer outras pessoas fossem violados (deixando de lado a questão de direitos processuais). Segundo nosso princípio de indenização, discutido no Capítulo 4, nessas circunstâncias as pessoas que promulgam e se beneficiam com a proibição têm que compensar aquelas que ficam em desvantagem por causa dela. Os clientes da agência de proteção, portanto, têm que compensar os independentes pelas desvantagens que lhes são impostas, por serem proibidos de imposição, em causa própria, de

seus próprios direitos contra os dos clientes da agência. Indubitavelmente a maneira menos dispendiosa de compensar os independentes seria *fornecer* a eles serviços de proteção para abranger essas situações de conflito com seus clientes pagantes. Isso será menos dispendioso do que deixá-los sem proteção contra violações de seus direitos (ao castigar qualquer cliente que assim age) e, em seguida, indenizá-los depois porque tiveram (e estiveram em uma posição na qual ficavam expostos a isso) seus direitos violados. Se *não* fosse dispendioso, então, em vez de comprarem serviços de proteção, as pessoas economizariam seu dinheiro e o utilizariam para cobrir suas perdas, talvez reunindo-o em um fundo comum, em um plano de seguro.

Terão os membros da agência de proteção que *pagar* por serviços (em comparação com seus clientes) prestados aos independentes? Podem insistir em que os próprios independentes adquiram esses serviços? Afinal de contas utilizar procedimentos em causa própria não deixaria de implicar custos para o independente. O princípio de indenização não requer que os que proíbem um epiléptico de dirigir lhe paguem todos os custos de táxi, motoristas, etc. Se o epiléptico pudesse dirigir seu próprio carro, isso também implicaria custos: dinheiro para comprar o carro, seguro, gasolina, contas de consertos, agravamento de sua situação em caso de acidente, etc. Ao indenizá-lo pelas desvantagens impostas, os que proíbem precisam pagar apenas uma soma suficiente para compensá-lo pelas desvantagens, *menos* uma soma que represente os custos em que a parte proibida teria incorrido se não fosse pela proibição. Os que proíbem não precisam pagar os custos completos de táxi, mas apenas a soma que, quando combinada com os custos à parte proibida do uso de seu próprio carro, seja suficiente para pagar as despesas de táxis. Talvez eles julguem menos dispendiosos compensar em espécie pelas desvantagens que impõem do que dar uma compensação monetária, ou realizar alguma atividade que elimine ou reduza parcialmente as desvantagens, indenizando em dinheiro apenas as desvantagens líquidas que persistem.

Se o proibidor paga à pessoa proibida uma compensação monetária igual ao volume que cobre as desvantagens impostas, *menos* os custos da atividade, se permitida, essa soma talvez seja insuficiente para permitir à parte proibida cobrir as desvantagens. Se seus custos na execução do ato proibido forem monetários, ela pode combinar o dinheiro da compensação com esse dinheiro não gasto e

comprar o serviço equivalente. Se os custos, porém, não forem apenas monetários, mas envolverem energia, tempo, etc., como no caso da imposição de direitos em causa própria pelo independente, então esse pagamento monetário da diferença não permitirá em si que a parte proibida supere a desvantagem pela compra do equivalente ao que lhe é proibido. Se o independente possui outros recursos financeiros, que pode usar sem causar desvantagens a si mesmo, então o pagamento dessa diferença será suficiente para deixar a parte proibida a salvo de desvantagens. Mas se não dispõe desses recursos, a agência de proteção *não* lhe pode pagar uma soma inferior ao custo de sua apólice de proteção menos dispendiosa e, dessa maneira, deixar-lhe apenas as alternativas de ficar impotente contra os atos errados de seus clientes ou ter que trabalhar no mercado monetário a fim de ganhar fundos suficientes para totalizar o prêmio da apólice. No caso desse indivíduo proibido que está em situação financeira difícil, a agência tem que compensar a diferença entre os custos monetários em que ele incorre, por causa da atividade não proibida, e a soma necessária para comprar algo que supere ou contrabalance a desvantagem imposta. O proibidor terá que pagar o suficiente, em dinheiro ou em espécie, para eliminar essas desvantagens. Nenhuma compensação precisaria ser paga a alguém que não ficaria em desvantagem comprando proteção para si mesmo. Nos casos daqueles cujos recursos são escassos, aos quais a atividade não proibida não representa custos monetários, a agência terá que entrar com a diferença entre os recursos que eles podem poupar sem a desvantagem e o custo de proteção. Se alguém incorre em alguns custos monetários, o proibidor terá que fornecer uma soma monetária adicional (além do que ele pode reservar sem desvantagem) necessária para cobri-las. Se compensarem em espécie, os proibidores poderão *cobrar* por isso à parte proibida, e que está em dificuldades financeiras, até o valor dos custos monetários a ela por sua atividade não proibida, contando que essa soma não seja maior do que o preço do bem.<sup>11</sup> Como única fornecedora efetiva, a agência de proteção dominante tem que oferecer, como indenização, a diferença entre suas próprias taxas de prestação de serviço e os custos monetários à imposição de direitos em causa própria pela parte proibida. Ela quase com certeza receberá essa soma de volta como pagamento parcial pela compra de uma apólice de proteção. Dispensa dizer que essas transações e proibições aplicam-se apenas àqueles que usam procedimentos duvidosos ou injustos.

Dessa maneira a agência dominante tem que fornecer aos independentes — isto é, a todos aqueles que proibir da imposição de direitos em causa própria contra seus clientes sobre o fundamento de que esses métodos são duvidosos ou injustos — serviços de proteção contra seus clientes. Poderá ter que prestar a algumas pessoas serviços por um emolumento que é inferior ao preço desses serviços. Essas pessoas podem, claro, recusar-se a pagar o emolumento e assim passar sem esses serviços compensatórios. Se a agência proporciona desse modo serviços de proteção a independente, não fará isso com que pessoas a deixem a fim de receber-lhe os serviços sem pagamento? Não, em qualquer grande número, uma vez que a indenização é paga apenas àqueles que ficariam em situação desvantajosa pela compra de serviços de proteção para si mesmos, e apenas no volume que fosse igual ao custo de uma apólice real, quando adicionada à soma dos custos monetários da proteção em causa própria, mais qualquer volume que a pessoa pudesse pagar sem dificuldades. Além do mais, a agência protege esses independentes que indeniza apenas contra seus próprios clientes pagantes, contra os quais eles estão proibidos de impor direitos em causa própria. Quanto mais aproveitadores houver, mais desejável será ser um cliente sempre protegido pela agência. Este fator, juntamente com outros, atua para reduzir o número de aproveitadores e levar o equilíbrio para a participação quase total.

#### O ESTADO

No Capítulo 3 propusemo-nos a tarefa de demonstrar que a agência de proteção dominante em um território satisfazia as duas condições necessárias cruciais para ser um Estado: que possuía o requerido tipo de monopólio sobre o uso da força no território e que protegia os direitos de todos dentro dos limites do mesmo, ainda que essa proteção geral só pudesse ser fornecida em base “redistributiva”. Essas facetas realmente fundamentais constituíram o alvo dos anarquistas individualistas, que condenam o Estado como imoral. Assumimos também o trabalho de provar que esse monopólio e elementos redistributivos eram em si moralmente legítimos, de indicar que a transição de um Estado de natureza para um Estado ultramínimo (o elemento monopolista) era moralmente defensável e que não violava os direitos de pessoa alguma, bem como que a transição do

ultramínimo para o Estado mínimo (o elemento “redistributivo”) preenchia as mesmas condições.

A agência de proteção dominante em um território atende, de fato, às duas condições necessárias e cruciais para ser um Estado. É a única impositora geralmente efetiva de uma proibição aos demais, usando procedimentos duvidosos (qualificando-os como os entende) e supervisão esses procedimentos. Protege os não-clientes no território a quem proíbe de usar procedimentos de imposição de direitos em causa própria contra seus clientes, em suas transações com eles, mesmo que essa proteção tenha que ser financiada (em uma clara maneira redistributiva) pelos seus clientes. Está moralmente obrigada a fazer isso pelo princípio de compensação, que requer que os que agem em causa própria para aumentar sua própria segurança compensem aqueles a quem proíbem de praticar atos arriscados que possam realmente ter-se revelado inócuos,<sup>12</sup> pelas desvantagens impostas aos mesmos.

Observamos no início do Capítulo 3 que se a provisão de serviços de proteção a alguns por outros seria “redistributiva” ou não dependeria das razões para a mesma. Vemos agora que esse fornecimento não precisa ser redistributivo, uma vez que pode ser justificado por outros motivos que não os redistributivos, isto é, os prestados de acordo com o princípio de compensação. (Lembre-se o leitor que “redistributivo” aplica-se às razões para uma prática ou instituição e apenas de forma elíptica e derivativa à própria instituição.) A fim de tornar mais claro este ponto, podemos imaginar que as agências oferecem dois tipos de apólice de proteção: as que protegem clientes contra imposição privada perigosa de justiça e as que não o fazem, mas protegem apenas contra roubo, assalto à mão armada, etc. (contanto que esses delitos não sejam praticados no curso de imposição privada de justiça). Uma vez que é apenas a respeito dos que têm o primeiro tipo de apólice que outras pessoas são proibidas de praticar justiça privada, só elas serão requeridas a compensar as pessoas privadas pelas desvantagens que lhes são causadas. Os que têm apenas o segundo tipo de apólice não terão que pagar pela proteção dos demais, nada havendo pelo que tenham que compensar essas outras pessoas. Uma vez que as razões para querer ser protegido contra a justiça privada são irresistíveis, quase todos que comprarem proteção escolherão esse tipo, a despeito dos custos extras e, por conseguinte, ficarão obrigados a fornecer proteção aos independentes.

Desincumbimo-nos, achamos, de nossa tarefa de explicar como um Estado emergiria do estado de natureza sem que os direitos de qualquer pessoa fossem violados. São assim rejeitadas as objeções morais do anarquista individualista ao Estado mínimo. Não se trata de imposição injusta de um monopólio: o monopólio *de facto* cresce mediante um processo de mão invisível e através de meios moralmente permissíveis, sem que o direito de pessoa alguma seja violado e sem que sejam apresentadas reivindicações a um direito especial que outros não possuem. E exigir dos clientes do monopólio *de facto* que paguem pela proteção daqueles a quem proíbem do exercício da justiça privada contra eles, muito longe de ser imoral, é moralmente exigido pelo princípio de compensação esboçado no Capítulo 4.

Investigamos no Capítulo 4 a possibilidade de proibir pessoas de praticar certos atos, se carecem de meios para compensar os demais por possíveis consequências danosas desses mesmos atos, ou se não têm uma apólice de danos contra terceiros que cubram essas consequências. Se essas proibições fossem legítimas, as pessoas proibidas, de acordo com o princípio de compensação, teriam que ser compensadas pelas desvantagens que lhes são impostas e poderiam utilizar os pagamentos compensatórios para adquirir a apólice contra terceiros! Só os que sofressem desvantagens com a proibição seriam compensados, isto é, os que carecem de outros recursos que possam desviar (sem sacrifício desvantajoso) para a compra da apólice. Quando essas pessoas gastam seus pagamentos compensatórios nas apólices, temos o que equivale ao fornecimento, pelo poder público, de uma apólice especial contra danos a terceiros. É fornecida àqueles que não têm meios para adquiri-la e cobre apenas os atos de riscos que se incluem no princípio de compensação — os atos que são legitimamente proibidos quando não cobertos (contanto que as desvantagens sejam compensadas), atos cuja proibição colocariam a pessoa em séria desvantagem. Prover esse seguro seria, quase com certeza, a maneira menos dispendiosa de compensar pessoas, que representam apenas um perigo normal para as demais, pelas desvantagens da proibição. Uma vez que seriam seguradas contra a concretização de alguns de seus riscos para as demais, esses atos não lhes seriam proibidos. Desta maneira vemos como, se fosse legítimo proibir certos atos àqueles não cobertos por seguro contra terceiros, e se isso fosse feito, outro claro aspecto redistributivo do

Estado entraria em cena através de sólidos princípios morais libertários! (O ponto de exclamação representa *minha* surpresa.)

Constituirá a agência de proteção dominante em um dado território geográfico o *Estado* nesse espaço? Vimos no Capítulo 2 como a idéia de um monopólio de uso da força é difícil de formular adequadamente, de modo que não desmorone diante de óbvios exemplos em sentido contrário. Essa idéia, da forma como é geralmente explicada, não pode ser usada com nenhuma confiança para responder à nossa pergunta. Deveríamos aceitar uma decisão produzida pelo fraseado preciso de uma definição em algum teste apenas se essa definição tivesse sido elaborada para aplicação a casos tão complicados como o nosso e houvesse resistido aos testes em grande variedade desses casos. Diga-se de passagem que nenhuma classificação poderia, por acidente, responder de maneira útil à nossa pergunta.

Vejamos a seguinte descrição discursiva feita por um antropólogo:

A concentração de toda força física nas mãos da autoridade central constitui a função principal do Estado e é sua característica fundamental. A fim de tornar isto claro, consideremos o que não pode ser feito sob a forma estatal de governo: ninguém na sociedade governada pelo Estado pode tirar a vida de outrem, ocasionar-lhe dano físico, tocar-lhe a propriedade ou macular-lhe a reputação, salvo por permissão do Estado. Os servidores do Estado têm poderes para privar alguém da vida, infligir castigo corporal, confiscar propriedade por multa ou desapropriação e afetar a posição ou reputação de um membro da sociedade.

Não quer isso dizer que em sociedades sem o Estado se possa privar alguém impunemente da vida. Nessas sociedades (como, por exemplo, entre os bosquímanos, esquimós e tribos da Austrália central), porém, não existe, é fraca ou esporádica a autoridade central que protege a família contra malfeiteiros, e entre os índios crow e de outras tribos das pradarias do Oeste era aplicada apenas quando surgiam as situações. A família ou o indivíduo são protegidos em sociedades onde não há Estado por meios não-explicícitos, pela participação de todo o grupo na eliminação do malfeitor, por força temporária ou esporadicamente aplicada que não é mais necessária (e, portanto, não mais usada) quando desaparece a causa de sua aplicação. O Estado dispõe de meios para a supressão daquilo que a sociedade considera delitos ou crimes: polícia, tribunais, prisões, instituições que explícita e especificamente funcionam nessa área de atividade. Além disso, essas instituições são estáveis dentro do marco de referências da sociedade e permanentes.

Ao ser formado o Estado na Rússia antiga, o princípio governante assumiu o poder de impor multas e aplicar dor física e morte, mas não permitia que ninguém mais agisse da mesma maneira. Reiterou mais uma vez a natureza monopolista do poder do Estado ao negá-lo a qualquer outra pes-

soa ou instituição. Se dano era praticado por um súdito contra outro sem permissão expressa do príncipe, isso era errado, e o criminoso era punido. Além do mais o poder do príncipe só podia ser delegado de forma explícita. A classe de súditos assim protegida era dessa maneira cuidadosamente definida, claro. De modo algum estavam todos dentro de seu reino igualmente protegidos.

Nenhuma pessoa ou grupo pode substituir o Estado. Seus atos só podem ser praticados diretamente ou por delegação expressa. O Estado, ao delegar poder, torna o delegado (agente) um órgão seu. Policiais, juízes, carcereiros, derivam seu poder de coagir, de acordo com as normas da sociedade, diretamente da autoridade central. O mesmo acontece com coletores de impostos, militares, guardas de fronteira e assemelhados. A função autoritária do Estado repousa no comando dessas forças, que são seus agentes.<sup>18</sup>

O autor não alega que os aspectos que menciona são todos necessários ao Estado. Divergência em um dos aspectos de nada serviria para demonstrar que a agência de proteção dominante em um território não seria o Estado. Evidentemente ela possui quase todos os aspectos especificados, e suas estruturas administrativas permanentes, como pessoal especializado trabalhando em tempo integral, fazem que seja muito diferente — na direção de um Estado — do que os antropólogos denominam de sociedade em que não existe o Estado. Na base de muitos trabalhos como o acima citado, nós a chamaríamos de um Estado.

É plausível concluir que uma agência dominante em um território seja seu Estado, mas apenas em um território de certo tamanho, que contenha mais do que apenas algumas pessoas. Não alegamos que toda pessoa que, no regime de anarquia, retém o monopólio do uso da força em seu quarto de hectare de propriedade é seu Estado, como não o são os três únicos habitantes de uma ilha que tem a área de um quarteirão. Seria inútil, e não serviria a qualquer finalidade, tentar especificar condições sobre o tamanho da população e o território necessário para que um Estado existisse. Além disso falamos de casos em que quase todas as pessoas no território são clientes da agência dominante e onde os independentes encontram-se em uma posição subordinada de poder em conflito com ela e com aqueles a quem presta serviços. (Argumentamos antes que isso ocorreria.) Exatamente que percentagem deve haver de clientes, e até que ponto tem que ser subordinada a posição de poder dos independentes, devem ser questões das mais interessantes, mas a respeito destas nada temos de especialmente interessante para dizer.

Outra condição necessária ao Estado foi extraída da tradição weberiana pela nossa discussão no Capítulo 2, isto é, que ele alegue ser o único que pode autorizar o emprego de violência. A associação de proteção dominante nada alega nesse sentido. Tendo descrito sua posição e visto com que fidelidade ela se ajusta às idéias dos antropólogos, devemos por acaso enfraquecer a condição necessária weberiana, de maneira a que ela inclua um monopólio *de facto* que é o único juiz efetivo do território sobre a permissibilidade da violência, tendo o direito (para sermos exatos, que todos têm) de proferir julgamento sobre o assunto e de agir de acordo com o que for correto? O argumento é muito forte para assim proceder e inteiramente desejável e apropriado. Dessa maneira, concluímos que a associação de proteção dominante em um território, da forma descrita, é um Estado. Não obstante, a fim de lembrar ao leitor o leve enfraquecimento a que submetemos a condição weberiana, ocasionalmente denominaremos a agência dominante como “entidade estatóide” em vez de simplesmente como “um Estado”.

#### A EXPLICAÇÃO DO ESTADO PELA MÃO INVISÍVEL

Demos acaso uma explicação da emergência do Estado no estado de natureza por ação da mão invisível? Demos uma explicação do aparecimento no Estado por efeito da mão invisível? Os direitos possuídos pelo Estado já são possuídos por todos os indivíduos no estado de natureza. Esses direitos, uma vez que estão contidos por inteiro nas partes explicativas, não são dados numa explicação desse tipo. Tampouco dissemos em uma explicação de mão invisível de como o Estado adquire direitos que lhes são exclusivos. Isso é uma sorte, porquanto desde que o Estado não tem direitos especiais, nada há desse tipo a ser explicado.

Explicamos como, sem que ninguém pense nisso, os atos racionais e em interesse próprio de pessoas em um estado lockeano de natureza culminam em uma única agência de proteção dominante, com ação sobre territórios geográficos. Cada território terá ou uma única agência dominante ou certo número deles federalmente afiliadas, de modo a constituir em essência uma única. E explicamos como, sem alegar possuir exclusivamente quaisquer direitos, a agência dominante no território ocupará uma posição excepcional. Embora todos tenham o direito de agir corretamente para

proibir os demais de violar direitos (incluindo o direito de não ser punido, a menos que se demonstre que o merece), só a associação dominante poderá, sem sanção, impor a correção como a entende. O poder que possui transforma-a no árbitro da correção: *ela* determina o que, para fins de punição, pode ser considerado como quebra de correção. Nossa explicação nem supõe nem alega que o poder cria o direito. O poder, porém, impõe proibições, mesmo que ninguém pense que o poderoso tenha um direito *especial* de ver implementada no mundo sua própria visão de que proibições são corretamente exigidas e feitas cumprir.

Nossa explicação desse monopólio *de facto* é uma explicação de ação de mão invisível. Se o Estado é uma instituição que (1) tem o direito de impor o respeito a direitos, proibir a aplicação privada perigosa de justiça, proferir julgamentos sobre procedimentos privados, etc., e (2) é efetivamente o *operador único* do direito em um território geográfico em (1), então, ao oferecer uma explicação por efeito da mão invisível de (2), embora não de (1), explicamos parcialmente, à maneira da mão invisível, a existência do Estado. Ou mais exatamente: explicamos parcialmente à maneira da mão invisível a existência do Estado *ultramínimo*. Qual a explicação de como surge o Estado mínimo? A associação de proteção dominante, que detém o elemento monopolista, está moralmente obrigada a compensar pelas desvantagens que impõe àqueles que proíbe de atividades em causa própria contra seus clientes. Contudo, na verdade, pode deixar de pagar essa compensação. Os que controlam um Estado ultramínimo estão moralmente obrigados a transformá-lo em Estado mínimo, mas podem resolver não agir assim. Supomos que de maneira geral as pessoas farão aquilo que estão moralmente obrigadas a fazer. Explicar como um Estado poderia emergir do estado de natureza sem violar os direitos de ninguém refuta as objeções do anarquista, baseadas em princípios. Mas nós nos sentiríamos mais confiantes se uma explicação de como o Estado surgiria do estado de natureza especificasse também as razões por que o Estado ultramínimo se transformaria no mínimo, além das razões morais, se estabelecesse incentivos para pagar a compensação, ou as razões para ela ser paga, além do desejo das pessoas de fazerem o que moralmente devem. Notaríamos então que, mesmo no caso de nem incentivos morais nem causas serem julgadas suficientes

para a transição do Estado ultramínimo para o mínimo, e a explicação continuar a depender fortemente das motivações morais das pessoas, ela não especificaria como objetivo dessas mesmas pessoas estabelecer um Estado. Em vez disso essas pessoas se veriam como fornecendo a outras pessoas particulares uma indenização por proibições particulares que lhes impuseram. A explicação continua a ser como de efeito de mão invisível.

## NOTAS

- (a) Deverão seus cálculos sobre o que é melhor incluir as probabilidades de sucesso? Há certa tentação em definir essa área de conflito como uma daquelas em que tais probabilidades de erro são, para certos fins, consideradas tão más como o próprio erro. Há grande necessidade de uma teoria de como a probabilidade atua reciprocamente com o peso moral.

Ao tratar a questão como de saber se os benefícios de um conflito superam seus custos, o texto simplifica demais o problema. Em vez de um simples princípio de custo-benefício, o princípio correto exige, para que um ato seja moralmente permitível, não só que os benefícios morais superem-lhe os custos morais, mas que não haja ato alternativo disponível com menos custo moral, de modo que o custo moral adicional do ato pretendido, sobre a alternativa, supere seu benefício moral adicional. (Para uma detalhada discussão dessas questões, ver meu "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, 1968, pp. 1-50, especialmente a discussão do Princípio VII.) Estariamos em condições de progredir na discussão de muitas questões se combinássemos um princípio como esse com uma teoria do peso moral de danos ou ilícitos com certas probabilidades especificadas, a fim de obter uma versão explicitamente probabilizada desse princípio. Menciono aqui apenas uma explicação que talvez não acudisse ao leitor. Supõe-se freqüentemente que a única posição pacifista que é também uma posição moral proíbe terminantemente ação violenta. Qualquer posição pacifista que considere a eficácia de técnicas pacifistas é rotulada antes de tática do que moral. Mas se um pacifista sustenta que, porque certas técnicas de grande eficácia existem (resistência civil, defesa não-violenta, *satyagraha*, etc.), é moralmente errado travar uma guerra ou preparar-se para ela, ele está formulando uma posição abrangente que é moral e que, de fato, requer confirmação de fatos sobre a eficácia das técnicas pacifistas. Dada a falta de certeza sobre os efeitos de vários tipos de ação (guerras, técnicas pacifistas), o princípio que deve pautar a discussão moral se as ações não-pacifistas são moralmente permitidas é uma versão probabilizada do princípio (Princípio VII) descrito sumariamente acima.

- (b) Sem dúvida alguma, o cliente daria à agência poderes para agir da forma descrita no texto, se ele mesmo fosse incapaz de dizer se é culpado ou inocente, talvez porque esteja inconsciente, concordando em reembolsar qualquer

soma que a agência tenha que pagar como indenização ao punidor em perspectiva.

Esse dissuasório a falsas alegações de inocência poderia também servir para impedir que algumas pessoas inocentes, contra as quais a prova é esmagadora, protestem sua inocência. Haverá poucos desses casos, mas talvez seja para evitar essa dissuasão indesejável que a pessoa julgada culpada além de uma dúvida razoável, depois de se declarar inocente, não é também castigada por perjúrio.

## capítulo 6

# NOVAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O ARGUMENTO EM PROL DO ESTADO

Nosso argumento detalhando como o Estado mínimo surge legitimamente do estado de natureza está agora completo. Cabe-nos além disso examinar várias objeções ao argumento e comentá-lo um pouco mais, ligando-o a várias outras questões. O leitor que desejar seguir a principal linha de nosso argumento pode passar diretamente ao capítulo seguinte.

## INTERROMPER O PROCESSO?

Argumentamos que o direito de autodefesa legítimo contra os perigos de procedimentos duvidosos ou injustos dá a todos o direito de vigiar a imposição, pelos demais, de seus direitos contra eles e que eles podem delegar à agência de proteção o exercício desse direito. Quando combinamos esse argumento com nossa descrição da emergência do monopólio *de facto*, “prova” isso o que dissemos? A existência do monopólio *de facto* cria (em uma situação de direitos iguais) um desequilíbrio de poder. Isso implica aumento de segurança para uns, enquanto põe outros em perigo, maior segurança para os clientes da agência dominante, que não podem ser punidos por outros sem permissão dela, ao mesmo tempo que põe em risco os menos capazes de se defenderem contra injustiças praticadas pelos clientes ou pela própria agência. Permitirá o direito de autodefesa legítima que cada uma dessas partes proíba a outra a fim de reduzir os riscos para si mesmas? Isso porque uma agência concorrente pode superar a dominante em poder, pondo dessa forma em risco

## MATRIZ I

## Pessoa II

*A'**B'**C'**D'*

Ingressa em uma associação de proteção e permite que I ingresse em qualquer outra.

Ingressa em uma associação de proteção e tenta proibir que I ingresse em outra.

Não ingressa na associação de proteção e permite que I o faça.

## Pessoa I

*A*

Ingressa em uma associação de proteção e permite que II ingresse em qualquer outra.

Sistema de equilíbrio de poder federal, ou a) a associação de proteção de I é dominante.

ou

b) a associação de proteção de II é dominante.

A associação de I está em posição dominante. II está em posição inferior para impor direitos.

A associação de I está em posição dominante. II está em posição inferior para impor direitos.

*B*

Ingressa em uma associação de proteção e tenta proibir II de ingressar em outra.

Uma associação dominante na área, com maior probabilidade de ser de I do que de II, embora possa ser de II.

Sistema de equilíbrio de poder federal, ou a) a associação protetora de I é dominante ou b) a associação protetora de II é dominante.

A associação de I está em posição dominante. II está em situação inferior para impor direitos.

A associação de I está em posição dominante. II está em posição inferior para impor direitos.

*C*

Não ingressa em uma associação de proteção e permite que II o faça.

Associação de II em posição dominante. I está em posição inferior para impor direitos.

A associação de II está em posição dominante. I está em posição inferior para impor direitos.

Nenhum dos dois ingressa em associação. I e II se encontram em puro estado desorganizado lockeano de natureza.

*D*

Não ingressa em uma associação e tenta proibir II de fazê-lo.

Associação de II em posição dominante. I está em posição inferior para impor direitos.

A associação de II está em posição dominante. I está em posição inferior para impor direitos.

Nenhum dos dois ingressa em associação. I e II estão em puro estado desorganizado lockeano de natureza.

seus clientes e tornando-lhes a posição menos segura. Essa proibição presumivelmente seria aplicada também aos clientes da agência dominante, limitando-lhes a liberdade de mudar de agências. Mesmo que nenhum concorrente seja plausivelmente considerado como ameaça ao poder da agência dominante, há a possibilidade de que todas as agências individualmente mais fracas se unam contra a dominante, constituindo assim uma ameaça importante ou, em conjunto, tornando-se ainda mais fortes do que ela. Poderá a agência dominante proibir outros de adquirir mais do que certo grau de poder, a fim de eliminar qualquer possibilidade de tornar-se mais fraca do que uma aliança de todas contra ela? Para manter o desequilíbrio de poder, pode a agência dominante legitimamente proibir outros de adquirir poder? Questões semelhantes surgem do outro lado: se um indivíduo, no estado de natureza, prevê que quando outros se unem para formar uma agência de proteção isso reduzirá sua própria segurança e o colocará em perigo, poderá ele proibir os demais de se unirem? Poderá ele proibir que outros auxiliem no estabelecimento de um Estado *de facto*?<sup>1</sup>

O próprio direito de autodefesa, que permite que uma agência julgue os mecanismos de aplicação de justiça em causa própria, permite também que cada pessoa proíba todas as outras de ingressarem em uma associação de proteção? Se o direito fosse tão forte e extenso *assim*, então o próprio direito que forneceria o canal moral legítimo para o estabelecimento do Estado também o solaparia, dando aos demais o direito de proibir o uso do mesmo canal.

A situação que quaisquer indivíduos ocupam em relação entre si no estado de natureza é descrita na Matriz I.

Se supomos que é melhor ser cliente da agência de proteção dominante na área do que não ser, e melhor se o outro indivíduo não é, então a Matriz I exemplifica a estrutura apresentada na Matriz II (não se devendo levar muito a sério os intervalos particulares entre os membros).

Se não observarem qualquer restrição moral que proíba isso, I fará B e II fará B'. O argumento é o seguinte: B(B') domina fracamente A(A'), de modo que não fará A e II não fará A' (a). C e D(C' e D') se transformam um no outro, de modo que precisamos tratar apenas um deles e, sem perda de generalidade, escolhemos C(C'). A questão que resta é se cada pessoa resolver praticar seu ato B ou C. (Precisamos levar em conta a Matriz truncada III, que transforma D(D') em C(C') e que omite A e A', uma

## MATRIZ II

## Pessoa II

Pessoa I	A'	B'	C'	D'
A	5,5	4,6	10,0	10,0
B	6,4	5,5	10,0	10,0
C	0,10	0,10	x, x	x, x
D	0,10	0,10	x, x	x, x

## MATRIZ III

## Pessoa II

Pessoa I	B'	C'
B	5,5	10,0
C	0,10	x, x

vez que nenhum dos dois perde se o outro praticar sua ação A.) Enquanto  $x < 10$ , como aparentemente acontece (estar em um desorganizado estado de natureza no tocante a alguém é menos preferido do que estar na associação de proteção dominante, enquanto que ele não está), B domina fortemente C, e B' domina fortemente C'. Dessa maneira, na ausência de restrições morais, dois indivíduos racionais praticariam B e B'. Se  $x < 10$ , isso é suficiente para produzir (B,B') mediante um argumento de dominação.<sup>2</sup> Se também  $x > 5$  (por exemplo, 7), temos uma situação de “dilema dos prisioneiros”, no qual a conduta individualmente racional é ineficiente em conjunto porque leva ao resultado (5,5) que cada um prefere menos que outro (7,7) que está à disposição dos mesmos.<sup>3</sup> Argumentaram alguns que uma das funções do governo é proibir que pessoas pratiquem o ato dominante na situação do dilema de prisioneiro. Como quer que seja, se alguém no estado de natureza assume essa suposta função do Estado (e tenta proibir outras pessoas de praticarem A ou B), então seu ato, em comparação com outros, não é o ato C, porquanto está proibindo os demais de praticarem seu ato dominante, isto é, ingressar em uma associação de proteção. Praticará então essa pessoa, uma autonomeada substituta do Estado, o

ato *D*? Ela poderia tentar fazer isso. Mas além de ela individualmente ser não-ótima para ele, é muito improvável que tenha sucesso contra indivíduos que se combinam em uma associação de proteção, pois é sobremodo improvável que seja mais poderoso do que eles. A fim de ter uma probabilidade real de obter sucesso, ela terá que se combinar com outras para agir (praticando *A* ou *B*), e daí não poderá ter sucesso em forçar alguém, incluindo a si mesma, de praticar seus atos dominantes *A* ou *B*.

Essa situação de  $x > 5$  reveste-se de interesse teórico, além do interesse habitual do dilema do prisioneiro. Isso porque, em tal situação, um estado de natureza anárquico é em conjunto a melhor de todas as situações simétricas e é do interesse de cada indivíduo divergir dessa solução conjunta melhor. Ainda assim, qualquer tentativa (que prometa sucesso) de impor essa melhor solução conjunta constitui *em si mesma* uma divergência (que produz outras divergências em autodefesa) da mesma. Se  $x > 5$ , o Estado, apresentado por alguns como a “solução” para evitar o dilema do prisioneiro, seria, em vez disso, seu infeliz resultado!

Se cada indivíduo agir racionalmente, sem restrições morais, surgirá (*B,B'*). De que maneira as coisas diferirão, se é que isso acontecerá, com o acréscimo de restrições morais? Poder-se-ia pensar que considerações morais exigem que permitamos a outrem fazer tudo aquilo que fazemos. Uma vez que a situação é simétrica, alguma solução simétrica teria que ser encontrada. A isso se poderia dar a resposta ladina de que (*B,B'*) é simétrico e que, daí, quem quer que pratique um ato do tipo *B* reconhece que o outro fará a mesma coisa. Mas admitir que o outro fará a mesma coisa não é o mesmo que lhe *permitir* que faça isso. Uma pessoa que pratique uma ação *B* desse tipo está tentando impor uma solução (*B,C'*). Que direito moral tem ele de *impor* essa simetria, de *forçar* a agir como ele age? Mas antes de aceitar essa resposta como conclusiva, temos que perguntar se cada pessoa enfrenta ou se considera como enfrentando uma situação simétrica. Cada pessoa sabe mais a respeito de si mesma do que a respeito de outra. Pode estar mais segura de suas próprias intenções de não agredir o outro, se está na situação dominante de poder, do que de intenções semelhantes do outro. (De acordo com Acton, podemos nos perguntar se qualquer um de nós pode ter certeza ou sentir-se mesmo razoavelmente confiante.) Dada essa assimetria de cada um conhecer mais a respeito de suas próprias intenções do que as da outra parte,<sup>4</sup> não será ra-

zoável que cada um pratique ações do tipo *B*? Ou melhor, desde que é individualmente racional, serve essa assimetria para refutar o argumento de simetria para a solução (*A,A'*) e contra a solução (*B,B'*)? Evidentemente, as coisas se complicam muito.

Em vez de nos focalizarmos sobre a situação total, seria mais promissor perguntar se algo especial a respeito das ações do tipo *B* as impedem de serem consideradas como moralmente permissíveis. Será que alguma proibição moral exclui *B*? Se assim, temos que distinguir as ações *B* de outras que proíbem ações sobre os fundamentos dos riscos que encerram, e que já consideramos legítimas. O que distingue uma agência que proíbe outros de ingressarem em outra agência, ou pela força age para impedir outra agência de tornar-se mais forte do que a nossa ou nós menos, de uma agência que proíbe outros de punir seus clientes, exceto mediante procedimento confiável (e que pune os que desobedecem a essa proibição mesmo que se descubra que seus clientes agiram mal contra esses outros e não eram inocentes)? Vamos estudar primeiro os casos que geralmente são diferenciados.

#### ATAQUE ANTECIPADO

De acordo com a doutrina corrente, em algumas circunstâncias um país *X* pode lançar um ataque antecipado ou iniciar uma guerra preventiva contra o país *Y*, como, por exemplo, se *Y* está prestes a lançar um ataque imediato contra *X* ou se anunciou que assim agirá logo que alcançar certo nível de preparação militar, o que espera que aconteça muito breve. Mas não é doutrina pacífica que a nação *X* possa iniciar uma guerra contra outra nação *Y* porque esta está se tornando mais forte e (tal é o comportamento das nações) poderia atacá-la quando ficasse ainda mais forte. A legítima defesa cobre plausivelmente o primeiro tipo de situação, mas não o segundo. Por quê?

Poder-se-ia pensar que a diferença constitui apenas questão de maior ou menor probabilidade. Quando uma nação está prestes a lançar um ataque ou anunciou que o fará quando e se alcançar certo nível de preparação, é muito alta a probabilidade de que ataque, ao passo que não é tão grande que uma nação que está ficando mais forte o faça quando se tornar mais poderosa. A distinção entre os casos, porém, não depende dessas considerações de probabilidade.

Isso porque, por mais baixa seja a probabilidade, estimada por experts de países neutros, de que *Y* lance um ataque contra *X* (no segundo caso) nos próximos dez anos (0,5, 0,2, 0,05), podemos imaginar alternativamente que *Y* está prestes a usar um superdispositivo recém-saído de seus laboratórios que, com *aquela* probabilidade, derrotará *X*, enquanto que, com uma probabilidade menor, nada fará. (Talvez essa probabilidade seja a do dispositivo funcionar ou talvez o próprio dispositivo seja em si probabilístico.) O dispositivo está armado para ser usado dentro de uma semana. *Y* está resolvido a usá-lo, a programação está sendo seguida e já começou a contagem regressiva. Neste caso *X*, em autodefesa, pode atacar e enviar o ultimato de que, se o dispositivo não for desmontado dentro de dois dias, atacará, etc. (E o que acontecerá se, embora a programação não exija isso, o dispositivo possa ser usado no dia seguinte ou imediatamente?) Se *Y* estivesse operando uma roleta e com uma probabilidade de 0,025 de infligir danos de guerra a *X*, este poderia atacar em legítima defesa. Mas, no segundo caso, quando a probabilidade é igual, *X* não pode agir dessa maneira contra a preparação militar de *Y*. A questão, por conseguinte, não é apenas de quão alta é a probabilidade. Sobre o que, então, se não na magnitude da probabilidade, repousa a distinção entre o primeiro e o segundo tipo de caso?

Ela depende de como o dano, se acontecer, relaciona-se com o que *Y* já fez. Nos casos de algumas ações que produzem vários resultados, com várias probabilidades, nada mais precisa ser feito pelo agente (depois de praticada a ação) para produzir um resultado que, quando se concretiza, é algo que ele fez, provocou ou fez com que acontecesse, etc. (Em alguns casos, ações ulteriores de outros podem ser necessárias, como, por exemplo, que soldados obedecam às ordens de seus comandantes.) Se tal ação gera uma probabilidade suficientemente alta de “cruzamento de fronteira”, o outro pode proibi-la. Por outro lado, alguns processos poderiam resultar em certas possíveis consequências, mas apenas se decisões ulteriores fossem tomadas pelas pessoas que delas participam. Alguns processos poderiam, como nos casos que estamos discutindo, colocar pessoas em melhor situação para fazer alguma coisa e assim tornar mais provável que se decidissem a agir. Esses processos implicam outras decisões importantes por pessoas e os cruzamentos de fronteira dependem dessas decisões (tornadas mais prováveis pelo processo). É permissível proibir as primeiras ações em que a pes-

soa não precisa fazer nada mais, mas não os últimos processos. (b) Por quê?

Talvez o princípio em causa seja algo assim: um ato não é delituoso, e por isso não pode ser proibido, se é inofensivo, sem uma grande decisão ulterior de cometer o delito (isto é, não seria delituoso se o agente se mantivesse inalteravelmente contra posterior decisão delituosa). Ele só pode ser proibido quando é um prelúdio planejado da ação delituosa posterior. Assim formulado, o princípio justificaria atos que meramente facilitam delitos de outras pessoas, se os atos em si são inofensivos — como, por exemplo, publicar os planos de sistemas de alarme de bancos. O ato seria tolerado desde que se soubesse que outros não aproveitariam esse conhecimento para cometer delitos. Entre esses atos, os candidatos mais evidentes à proibição são aqueles que, pensa-se, poderiam ser praticados por nenhuma outra razão que facilitar delitos. (Mesmo aqui não podemos sempre imaginar um tipo excêntrico com razões legítimas, embora esquisitas?) Podemos, no entanto, evitar essa questão se tais atos, tão claramente praticados com o fim apenas de auxiliar delitos dos demais, puderem ser proibidos. Todos os atos de que estamos tratando poderiam ser praticados por razões perfeitamente legítimas e respeitáveis (como no caso da autodefesa) e exigiriam decisões posteriores do próprio agente para cometer o delito, se este viesse a ocorrer.

Um princípio rigoroso sustentaria que podemos proibir apenas a última decisão errônea necessária para gerar o delito. (Ou o último ato necessário a uma alternativa em um conjunto, todos os quais são necessários.) Mais rigoroso ainda seria o princípio que determinasse que poderíamos proibir apenas a ultrapassagem do último ponto claro, ao qual a última decisão necessária ao delito poderia ser revertida. Mais amplidão é dada à proibição pelo princípio seguinte (e por isso mesmo é um princípio mais fraco contra a proibição): proibir apenas decisões delituosas e atos nelas baseados (ou atos perigosos que não exigem ulteriores decisões delituosas). Não podemos proibir ações que não se baseiam em decisões que são errôneas meramente sobre o fundamento de que elas facilitam ou tornam mais provável que o próprio agente tome mais tarde decisões delituosas e pratique as ações que delas se seguem. Uma vez que mesmo esse princípio mais fraco é suficiente para impedir que se proíbam outras pessoas de fortalecer sua agência de proteção, ou filiar-se a outra, não precisamos decidir aqui que princípio é

mais apropriado. (Os dois princípios mais fortes excluem naturalmente também essas proibições.)

Poder-se-ia objetar que os princípios esboçados não deveriam ser aplicados como sustentando que algum grupo *A* não pode, pela força, intervir no processo de *B* fortalecer sua agência de proteção. Isso porque esse processo é de natureza especial: se tiver sucesso, *A* ficará em uma posição muito mais fraca, se não for capaz de fazer cumprir a proibição do ato delituoso quando finalmente tiver esse direito. De que maneira se poderia pedir a *A* que se abstivesse de proibir os estágios iniciais, quando sabe que delitos serão praticados mais tarde, quando não puder se opor a eles com tanta eficácia? Mas se os estágios iniciais do processo de *B* não implicam o cometimento de qualquer delito posterior, e se *B* tem boas (não-agressivas) razões para suas ações, então já não é absurdo sustentar que outros não podiam interferir nos primeiros e em si mesmos (supondo certas continuações) estágios inofensivos, mesmo que esta abstenção os coloque em uma posição menos forte posteriormente.<sup>5</sup>

Encontramos portanto uma diferença que parece teoricamente importante, que faz uma distinção entre o fato de uma agência de proteção proibir outros de usar procedimentos duvidosos ou injustos para fazer justiça a seus clientes e outras proibições — tal como a de proibir os demais de formar outra agência de proteção — que se poderia pensar que são permissíveis se a primeira o é. Para nossas finalidades neste ensaio, não precisamos fornecer a teoria subjacente a essa distinção nem explicar-lhe a importância, mesmo que a investigação dessas questões prometam levar com grande rapidez a problemas fundamentais. É suficiente que tenhamos refutado a acusação que imaginamos antes, que nosso argumento falha porque “prova” demais, no sentido em que fornece fundamentos lógicos não só para a expansão permitível da agência de proteção dominante, mas também para o fato de ela obrigar alguém a não filiar-se a outra ou para que alguma pessoa obrigue outras a não ingressar em nenhuma associação. Nosso argumento não fornece fundamentos a estes últimos atos e não pode ser usado para defendê-los.

Apresentamos um princípio que impede que se proíbam ações que não são errôneas em si, ações que meramente facilitam ou tornam mais provável o cometimento de outros delitos, dependentes de outras decisões errôneas que o agente não tomou (ainda). (Este enunciado é deliberadamente ambíguo, de modo a abranger os prin-

cípios forte e fraco.) Este princípio *não* alega que ninguém pode ser julgado responsável ou punido por tentar que outros ajam delituosamente, porque, para ter êxito, a tentativa exige a decisão de outros de praticar o dano. Isso porque o princípio que focaliza em si o movimento na direção do delito já começou e está nesse momento fora das mãos *dessa pessoa*. Constitui *outra* questão se e em que medida quaisquer decisões de outras pessoas podem eliminá-lhe a responsabilidade pelo resultado da tentativa inicial. Candidatos importantes para que a responsabilidade continue são tentativas de fazer com que outros pratiquem ilícitos e que tentativas tenham sucesso (não por acidente e na maneira pretendida, etc.) em fazer com que eles se decidam e atuem delituosamente. (Neste caso, o ato inicial não é em si mesmo delituoso e, assim, *não* protegido da proibição, de acordo com as condições do princípio?)

A opinião contrária sustenta que as decisões posteriores de outras pessoas eliminam a responsabilidade de alguém que tem sucesso em sua tentativa de fazê-las agir de certa maneira: embora ele as lisonjeie, convença ou chicoteie para que pratiquem o ato, elas poderiam resolver se absterem. O modelo seguinte poderia servir de base a tal opinião. Para cada ato, diz o modelo, há um volume fixo de responsabilidade. Esta pode ser medida pelo grau de castigo que haverá pelo ato. Alguém, convencido por outrem a fazer alguma coisa, pode ser punido em toda extensão por sua ação ou tanto quanto alguém que decida sozinho praticar a mesma ação. Da mesma maneira que é aplicado todo o castigo pelo ato, é esgotada também toda responsabilidade por ele. Não sobra mais responsabilidade ou castigo por esse ato a ser atribuído a outra pessoa. Dessa maneira, conclui o argumento, alguém que convence outra pessoa a decidir-se fazer alguma coisa não pode ser considerada responsável por ela ou ser absolutamente punido pelas consequências da ação da outra. É equivocado, porém, esse modelo de volume fixo de responsabilidade por um ato. Se duas pessoas cooperam para assassinar ou assaltar uma terceira, cada uma delas pode ser castigada plenamente. Cada uma delas pode receber o mesmo castigo que alguém que agiu sozinho, *n* anos, digamos. Não há necessidade de que cada um seja cominada a pena *n/2*. A responsabilidade não é um balde, no qual resta menos de alguma coisa que é distribuída. Não há um volume fixo de castigo ou responsabilidade que uma pessoa esgota, de modo que nada sobra para a outra. Uma vez que é equivocado esse modelo, ou descrição, de como funciona

a responsabilidade, um suporte importante é removido da tese de que ninguém pode ser castigado por persuadir outro indivíduo responsável a fazer alguma coisa.<sup>6</sup>

#### O COMPORTAMENTO NO PROCESSO

Argumentamos acima que nem mesmo aquele que prevê que uma associação de proteção se tornará dominante poderá impedir outras pessoas de se filiarem a ela. Mas, embora ninguém possa ser proibido de ingressar, não poderiam todas as pessoas *resolverem* permanecer de fora, a fim de evitar a instalação do Estado ao fim do processo? Não poderia uma população de anarquistas compreender que esforços individuais para contratar proteção acabarão por levar, mediante um processo de mão invisível, ao Estado, e porque têm evidência histórica e fundamentos teóricos para a apreensão de que o Estado é um monstro de Frankenstein, que se descontrolará e não permanecerá limitado a funções mínimas, não poderia cada um deles, repetimos, resolver não começar a trilhar esse caminho?<sup>7</sup> Se submetida a anarquistas, a descrição de como o Estado surge por efeito da mão invisível seria uma profecia contraproducente?

Será difícil que esse esforço concertado consiga bloquear a formação do Estado, uma vez que cada indivíduo comprehende que é de seu próprio interesse filiar-se a uma associação de proteção (e ainda mais porque os outros fazem o mesmo) e que o fato de ingressar ou não ingressar não fará diferença quanto à possibilidade de o Estado surgir ou não. (Os atos *B* das matrizes anteriores são dominantes.) Não obstante temos que admitir que outros indivíduos, com motivações diferentes, não se comportarão da maneira como descrevemos, como, por exemplo: pessoas cuja religião proíbe que adquiram proteção ou se alienem a outros em esquemas desse tipo; ou misantropos que se recusam a cooperar com outras pessoas ou contratá-los; ou ainda pacifistas que se opõem a apoiar ou participar de uma instituição que emprega força, mesmo que autodefensiva. Temos que restringir nossa alegação de que o Estado surgiria do estado de natureza, de modo a excluir esses casos psicológicos individuais, que contrariam a operação do processo de mão invisível que acabamos de descrever. No caso de cada tipo especial de psicologia, podemos inserir uma cláusula específica que o exclua. Como assim: em território onde vivam indivíduos racionais que estão tam-

bém dispostos a usar a força em autodefesa e a cooperar com outros e contratá-los...

No final do Capítulo 5 argumentamos que o território que contém uma agência de proteção dominante contém um Estado. Concordaria Locke que em tal território haveria um Estado ou sociedade civil? Se assim, diria ele que o mesmo fora criado por um pacto social? Clientes da mesma agência de proteção estão em um estado de sociedade civil com respeito a cada um; clientes e independentes têm exatamente os mesmos direitos em comparação um com o outro, como quaisquer duas pessoas no estado de natureza e, portanto, estão nesse estado em relação um ao outro (*Two Treatises of Government*, II, sec. 87). Mas o fato de que os independentes se submetem ao poder superior da agência dominante e não agem como executores da lei da natureza contra seus clientes (embora tenham o direito de assim proceder) significa que eles não se encontram em um estado lockeano de natureza no que respeita aos clientes? Diríamos que eles estão em um estado de natureza *de jure*, mas não *de facto*? Utilizaria Locke alguma idéia de sociedade política ou civil, sob a qual poderia haver uma sociedade civil em uma área mesmo que nem *cada* duas pessoas nessa área estivessem em uma relação de sociedade civil uma com a outra? Quereríamos também que essa idéia se revestisse de interesse político: se apenas dois dos muitos indivíduos de uma área estão em uma relação de sociedade civil recíproca, isso deve ser insuficiente para que haja uma sociedade desse tipo na mesma área.<sup>8</sup>

Descrevemos um processo pelo qual indivíduos em uma área contratam separadamente serviços de proteção pessoal com diferentes empresas que os proporcionam, sendo extintas todas, menos uma das agências, ou todas elas negociam algum *modus vivendi*, etc. Em que grau, se é que em algum, esse processo se ajusta ao que Locke imaginou como indivíduos “concordando com outros homens para se reunirem e unirem para formar uma comunidade”, consentindo em “criar uma única comunidade ou governo” (sec. 95), pactuando para constituírem uma comunidade (sec. 99)? O processo em nada parece com um acordo conjunto unânime para criar um governo ou Estado. Ninguém, quando compra serviços de proteção à sua agência local, tem em mente algo tão grandioso. Mas talvez um acordo conjunto, em que cada um pensa que os demais concordarão e em que todos tencionam obter o resultado final disso, não seja necessário para o pacto lockeano.<sup>9</sup> Eu mesmo vejo pouca vantagem em

esticar tanto a idéia de “pacto” que todo modelo ou estado de coisas que surjam de atos voluntários dispares de indivíduos que atuam separadamente sejam considerados como decorrentes de um *pacto social*, mesmo que ninguém tenha em mente esse modelo ou esteja agindo para implementá-lo. Ou, se a idéia for assim ampliada, que este fato seja deixado claro, de modo que ninguém seja induzido a erro quanto à sua importância. Deve ser esclarecido que a idéia é de tal ordem que cada uma das situações seguintes surge de um pacto social: o estado total de coisas constituído por quem está casado ou vivendo com quem; a distribuição, em uma dada noite, em uma dada cidade, de quem está em que cinema, sentado onde; o tipo especial de tráfego em uma estrada estadual em um dado dia; o conjunto de clientes de um dado armazém de secos e molhados em um dado dia e o tipo particular de compras que fazem, e assim por diante. Longe de mim alegar que essa idéia mais ampla não tem interesse. Que um Estado possa surgir de um processo que satisfaça a essa idéia mais ampla (sem satisfazer a mais limitada) é realmente de grande interesse!

A idéia que apresentamos aqui não deve ser confundida com outras. Difere das de pacto social em sua estrutura de mão invisível. Discorda da idéia de que “poder *de facto* torna certo (legal) o Estado”, ao sustentar que imposição de direitos e direitos de supervisionar essa imposição existem independentemente, são possuídos por todos e não confinados a um único ou a um pequeno grupo, e que o processo de acumular poder efetivo e exclusivo de impor e supervisionar pode ocorrer sem que os direitos de qualquer pessoa sejam violados; que um Estado pode surgir mediante um processo no qual os direitos de ninguém são violados. Diremos que um Estado que surgiu de um estado de natureza pelo processo descrito substitui-o e que ele, portanto, não mais existe, ou diremos que o Estado existe em um estado de natureza e daí é compatível com ele? Sem dúvida, a primeira condição satisfaria melhor a tradição lockeana, mas o Estado surge tão gradual e imperceptivelmente do estado de natureza de Locke, sem qualquer grande ou fundamental quebra de continuidade, que sentimos a tentação de preferir a segunda opção, ignorando-lhe a incredulidade: “...a menos que alguém diga que o estado de natureza e a sociedade civil são a única e mesma coisa, embora eu não tenha nunca encontrado ninguém tão amante da anarquia que assim afirmasse” (sec. 94).

### LEGITIMIDADE

Alguns poderiam negar, talvez corretamente, que qualquer idéia normativa deveria ser incluída em uma descrição do Estado, até mesmo o direito de exigir o respeito a direitos e a proibir a perigosa aplicação de justiça privada, contanto que compensação fosse paga aos que são proibidos. Mas desde que isso não concede ao Estado ou a seus agentes quaisquer direitos que não sejam possuídos por todas as pessoas, a inclusão parece inócuia. Ela não dá ao Estado direitos *especiais* e certamente não implica que todos os atos de governo praticados pelo Estado são presumivelmente corretos. Nem acarreta que pessoas que atuem como agentes do Estado possuem qualquer imunidade especial à punição, se violarem os direitos de outra pessoa. O público, de quem são agentes, pode lhes dar seguro contra terceiros ou garantir que cobre os sinistros. Mas não pode *reduzir-lhes* a responsabilidade em comparação com a de outras pessoas. Além disso as agências de proteção não terão responsabilidade limitada, nem quaisquer outras empresas. Os que voluntariamente tratam com uma empresa (clientes, credores, trabalhadores e outros) farão isso mediante contratos que limitam explicitamente a responsabilidade da firma, se é assim que ela resolve fazer negócio. Sua responsabilidade por aqueles que involuntariamente se envolvem com ela, porém, será ilimitada e ela presumivelmente resolverá cobri-la com apólices de seguro.

O Estado que descrevemos terá legitimidade, governará legitimamente? A agência de proteção dominante tem poder *de facto*; adquiriu-o e alcançou sua posição de dominação sem violar os direitos de ninguém; e utiliza-os tão bem quanto alguém poderia esperar. Estes fatos em conjunto equivalerão a torná-la exercedora legítima do poder? Da maneira como a “legitimidade” é usada na teoria política, os que exercem legitimamente poder têm o direito, um direito *especial*, de exercê-lo. (c) Terá a agência dominante qualquer direito especial? Ela é outra, pequena, ou ela é uma pessoa não afiliada, estão na mesma situação na natureza de seus direitos de fazer respeitar outros direitos. De que maneira poderiam ter direitos diferentes?

Vejamos se a agência de proteção dominante tem o direito a essa situação. O restaurante em que você resolve fazer uma refeição

em uma dada noite tem direito à sua freguesia? Talvez sintamos a tentação de dizer que, em algumas circunstâncias, ele a ganhou ou a mereceu: serve melhor comida, é menos caro, o ambiente é mais agradável e seus empregados trabalham muito e arduamente para manter essas condições. Ainda assim ele não tem direito à freguesia.<sup>10</sup> Você não viola quaisquer direitos de seus donos se resolver ir comer em outro lugar. Mas ao resolver ir lá você os autoriza a servi-lo e a lhe apresentar uma conta. Ele não tem o direito de ser o único que o serve, mas tem o direito de servi-lo. Analogamente temos que distinguir entre uma agência que tem o direito de ser aquela que exerce certo poder, da agência que tem o direito de exercer esse poder.<sup>11</sup> Constitui então o único direito da agência dominante o de ter o direito de exercer o poder? Poderemos no entanto chegar às questões de direito a coisas através de outro caminho, que esclarece ainda mais a situação das pessoas em um estado de natureza.

A agência pode agir contra ou a favor de uma dada pessoa. Age contra se impõe os direitos de alguém contra ela, castiga-a, obriga-a a pagar uma indenização, etc. Age em favor dela se a defende contra outras, castiga a estas por violar-lhe os direitos, obriga-as a indenizá-la e assim por diante. Teóricos do estado de natureza sustentam que há certos direitos pertencentes à vítima do ilícito que outros podem exercer *apenas* se autorizados por ela, e há outros que outros podem exercer, se a vítima os autoriza ou não. O direito de exigir indenização é do primeiro tipo; o de punir, do segundo. Se a vítima resolver não ser indenizada, ninguém pode exigir isso em seu nome, ou para si mesmo em seu lugar. Mas se ela de fato deseja ser indenizada, por que só os que autorizou que agissem em seu nome podem exigir a compensação? Evidentemente, se várias pessoas exigem plena compensação do transgressor, isso será uma injustiça em relação a ele. Como, então, determinar que pessoa agir? Será aquele que pode legitimamente agir o que age em primeiro lugar para cobrar uma indenização suficiente para a vítima? Mas permitir que muitos concorram para ser o primeiro a exigir indenização envolverá criminosas prudentes e vítimas em muitos processos judiciais consumidores de tempo e energia, só um dos quais resultará no pagamento da indenização. Alternativamente, talvez a pessoa que inicia primeiro a tentativa de cobrar indenização possa ocupar antecipadamente o campo e outros talvez não possam participar também do processo. Mas isso faria com que o próprio

delinquente agisse para que um cúmplice seu fosse o primeiro a iniciar o processo de cobrança da indenização (que seria demorado, complicado e talvez inconclusivo), a fim de impedir que outros a cobrassem dele.

Em teoria, uma regra arbitrária poderia ser usada para selecionar a pessoa que cobraria a indenização (ou autorizaria outra a cobrá-la), como, por exemplo, “o cobrador da indenização será a pessoa cujo nome vem imediatamente depois do da vítima em uma ordem alfabética dos nomes de todos os que vivem no território”. (Isso faria com que as pessoas atacassem seus predecessores alfabéticos imediatos?) O fato de ser a vítima quem escolhe o cobrador da indenização assegura, pelo menos, que ela está comprometida a contentar-se com o resultado do processo e não continuará a tentar pedir mais dinheiro. A vítima não acreditará que escolheu um processo que, por natureza, é injusto consigo mesma. Se vier a pensar assim, só poderá culpar a si mesma. E do interesse do delinquente que a vítima escolha e se limite ao processo, porque de outro modo poderá iniciar um segundo processo a fim de receber o resto do que acredita que merece. Pode-se esperar que a vítima concorde em não intentar um segundo processo apenas se o inicial é daqueles em que tem confiança e está comprometida a aceitar-lhe o resultado, o que não seria o caso se um cúmplice do delinquente iniciasse o processo. Mas qual é o mal de um risco duplo de condenação, dado que se *seus* resultados forem injustos a pessoa castigada poderá agir por si mesma? E por que não pode a vítima submeter o delinquente a um processo de dupla indenização, ainda que o primeiro tenha sido aquele que ela mesma autorizou? Não poderia a vítima dizer que autorizou outra pessoa a cobrar sua justa indenização e que, desde que seu agente não conseguiu realizar isso plenamente, ela mesma está em seu direito ao autorizar ainda outra a agir em seu nome? Se se envia contra um delinquente uma pessoa que não consegue achá-lo, pode-se enviar outra. Se ela o acha, mas é subornada, a vítima pode enviar mais outra. Por que não pode enviar outra, se seu primeiro agente não consegue realizar o trabalho adequadamente? Para sermos exatos, se ela envia outra pessoa para cobrar alguma coisa além da cobrança que seu primeiro agente tentou conseguir, ela corre o risco de que outros pensem que essa cobrança adicional é injusta e, assim, se voltem contra ela. Mas há outros fundamentos, que não os de prudência, para não agir assim? Há razões contra a dupla indenização no sistema judiciário civil, da

forma em que é geralmente concebida. Desde que se precisa de apenas uma condenação, é injusto permitir que a promotoria continue a tentar até obter êxito. Isso não aconteceria no estado de natureza, em que a questão não é resolvida absolutamente, nem é compulsória para todos quando o agente ou agência da vítima chega a uma decisão. É injusto dar ao promotor em um sistema civil muitas oportunidades de chegar a um julgamento final e de cumprimento compulsório, porque se tiver sorte uma única vez pouco recurso haverá para a pessoa julgada culpada. Contudo no estado de natureza há recurso para aquele que considera injusta a decisão tomada contra sua pessoa.<sup>12</sup> Mas mesmo que não haja garantia de que a vítima considerará a decisão de seu agente como aceitável, é mais provável de que assim faça do que a de alguma desconhecida terceira parte, e, assim, a seleção que faz do cobrador da indenização é um passo para encerrar o caso. (Seu antagonista pode também concordar em aceitar o resultado.) Há ainda outra razão, talvez a principal, para que a vítima seja o *locus* apropriado da ação para exigir indenização. Trata-se da pessoa a quem a indenização é devida, não apenas no sentido em que o dinheiro lhe será entregue, mas também que o outro tem a obrigação de pagar a *ela*. (Estes fatos são distintos: posso ter uma obrigação com você de pagar a outra pessoa, tendo lhe prometido que faria o pagamento a ela.) Como pessoa a quem essa obrigação exigível é devida, a vítima parece ser a parte apropriada para decidir exatamente como ela deve ser cumprida.

#### O DIREITO DE TODOS DE PUNIR

Em contraste com a cobrança de indenização, que considera como algo feito corretamente apenas pela vítima ou por seu agente autorizado, a teoria do estado de natureza geralmente julga o castigo como função que qualquer um pode exercer. Locke reconhece que isso “parecerá a alguns homens uma doutrina muito estranha” (sec. 9). Ele a defende dizendo que o direito natural seria inútil se ninguém, no estado de natureza, tivesse o poder de executá-lo e, desde que todos nesse estado possuem direitos iguais, se uma pessoa pode executá-lo, todas têm o mesmo direito (sec. 7). Diz também que o delinquente torna-se perigoso para a humanidade em geral e que por esse motivo qualquer pessoa pode puni-lo (sec. 8) e desa-

fia o leitor a encontrar outra razão para o país que pune estrangeiros por crimes nele cometidos. Será tão contrário assim à intuição o direito geral de punir? Se algum grande delito fosse cometido em outro país, que se recusasse a puni-lo (talvez o governo esteja de comum acordo com o delinquente ou ele mesmo seja o delinquente), não seria correto se você o punisse, infligindo-lhe algum dano pelo ato que ele praticou? Além do mais podemos tentar derivar o direito de punir de outras considerações morais: do direito de proteger, combinado com a tese de que mudam as fronteiras morais do delinquente. Poderíamos também adotar, a respeito de proibições morais, um ponto de vista assemelhado ao que rege contratos e sustentar que aqueles que violam fronteiras dos demais perdem o direito de ter algumas de suas fronteiras respeitadas. De acordo com esta concepção, não estamos moralmente proibidos de praticar certos tipos de atos com outras pessoas que já violaram certas proibições morais (e ficaram impunes). Certos delitos dão aos demais a *liberdade* de cruzar certas fronteiras (na ausência de um dever de não fazê-lo). Os detalhes poderiam ser os de alguma tese retributiva.<sup>13</sup> Falar de um direito de punir pode parecer estranho, se o interpretarmos categoricamente como um direito no qual os demais não devem interferir ou eles mesmos executarem, e não como liberdade de praticá-lo, liberdade esta que pode também caber a eles. Mas é desnecessária essa interpretação mais forte do direito. A liberdade de punir daria a Locke muito do que ele necessita, talvez tudo, se acrescentássemos o dever do delinquente de não resistir ao castigo. Poderíamos adicionar a essas razões, que tornam mais plausível a alegação de que há um direito geral de castigar, a consideração de que, ao contrário da indenização, o castigo não é devido à vítima (embora ela possa ser a pessoa mais interessada em que seja infligido) e assim não é algo sobre o qual tenha uma autoridade especial.

De que maneira funcionaria um sistema de castigo livre? Todas as nossas dificuldades anteriores em imaginar como funcionaria a livre cobrança de indenização se aplicariam também a um sistema de livre castigo. E há outras dificuldades. Tem que ser um sistema em que o primeiro a agir assegura prioridade? Concorrerão os sádicos para serem os primeiros? Isso agravaría muito o problema de impedir que os castigadores excedessem os limites do castigo merecido, e também indesejável, não obstante as oportunidades que oferecesse de trabalho agradável e inalienável. Nesse sistema esta-

ria alguém em posição de decidir sobre a questão de compaixão e poderia outro contrariar essa decisão, punindo mais enquanto a soma não excedesse o volume merecido? Poderia o delinquente conseguir que um cúmplice o punisse, mas apenas levemente? Haveria qualquer probabilidade de que a vítima achasse que justiça fosse feita? E assim por diante.

Se é defeituoso um sistema que deixa o castigo a quem quer que por acaso o aplique, de que maneira deve ser decidido quem, entre todos os que estão dispostos e mesmo ansiosos para assim agir, deve punir? Poder-se-ia pensar que, como antes, deveria ser a vítima ou seu agente autorizado. Ainda assim, embora a vítima ocupe a infeliz posição especial de vítima e lhe seja devida uma indenização, um castigo não lhe é devido. (Ele é “devido” à pessoa que merece ser castigada.) O delinquente não tem uma obrigação com a vítima de ser punido. Ele não merece ser castigado “para a vítima”. E assim, por que deveria a vítima ter um direito especial de punir ou de aplicar a punição? Se não tem um direito especial de punir, terá qualquer direito especial de decidir que o castigo *não* seja absolutamente aplicado ou que o delinquente seja objeto de compaixão? Pode alguém punir um delinquente mesmo contra os direitos da parte ofendida, que moralmente é contra o modo de punição? Se um adepto de Gandhi é atacado, podem outros defendê-lo usando meios que ele moralmente rejeita? Outros também são afetados, ficam temerosos e menos seguros se tais crimes ficarem impunes. Deve o fato de a vítima ter sido a parte mais afetada pelo crime dar-lhe um *status* especial no tocante à punição do delinquente? (São os demais afetados pelo crime ou apenas pelo fato de este ficar impune?) Se a vítima foi morta, esse *status* especial passa para seu parente mais próximo? Se há duas vítimas de um assassinato, tem cada um dos parentes mais próximos o direito de puni-lo com a morte, com uma competição para saber quem será o primeiro a agir? Talvez, neste caso, em vez de todos poderem punir ou de a vítima apenas ter autoridade para isso, a solução seja que todos os interessados (isto é, todas as pessoas) atuem em conjunto para punir ou dêem autoridade a alguém para fazê-lo. Mas isso exigiria algum aparelho institucional ou modo de decisão no próprio estado de natureza. E se especificamos isso dizendo que todos têm o direito de se pronunciar na escolha final do castigo, este seria o único direito desse tipo que as pessoas possuiriam no estado de natureza. Equivaleria a um direito (o direito de escolher o castigo) possuído

pelas pessoas em conjunto e não individualmente. Aparentemente não há maneira fácil de entender como o direito de punir operaria no estado de natureza. Desta discussão sobre quem pode cobrar compensação e quem pode punir surge outro caminho para abordar a questão do direito da associação protetora dominante.

Ela está autorizada por numerosas pessoas a agir como seu agente e a cobrar indenizações para elas. Tem o direito de agir por elas, ao passo que uma pequena agência tem o direito de agir por um número menor de pessoas, e o indivíduo só tem o direito de agir por si mesmo. Neste sentido de reunir maior número de direitos individuais, mas de um tipo que outros também têm, a agência dominante tem um direito maior. Algo mais pode ser dito, porém, dada a falta de clareza sobre a maneira como direitos de punir funcionam no estado de natureza. Na medida em que é plausível que todos os que têm alguma reivindicação ao direito de punir são obrigados a agir em conjunto, então a agência dominante será considerada como tendo o maior direito de aplicar punição, uma vez que todos a autorizam a agir em seu nome. Ao aplicar o castigo, ela substitui e se antecipa às ações para punir dos outros poucos. Qualquer indivíduo privado que age impede as ações e direitos de todos os outros, ao passo que muitas pessoas julgarão que seus direitos estão sendo exercidos quando seu agente, a agência de proteção dominante, age. Isso explicaria por que se pensa que a agência dominante ou o Estado têm alguma legitimidade especial. Tendo mais direitos para atuar, tem mais direitos de atuar. Mas não tem o direito de ser a agência de proteção dominante, nem ninguém o tem.

Cabe notar mais uma possível razão para se considerar alguma coisa como o *locus* legítimo do exercício do poder de execução. Na medida em que indivíduos consideram a escolha de uma agência de proteção como um jogo de coordenação, com vantagens se rapidamente convergem para a mesma, embora não importe muito qual, eles podem pensar que a que foi escolhida é a apropriada ou correta a quem procurar para obter proteção. Pensemos em um ponto de encontro de adolescentes em um bairro. Talvez não importe muito onde fica o lugar, enquanto todos conhecem o ponto onde os outros se reunirão. O lugar se torna “o lugar para ir”, a fim de encontrar os outros. Não acontecerá apenas que você provavelmente terá menos sucesso se procurá-los em outro lugar, mas também que os outros rapazes se beneficiam com o fato, e contam com ele, de

você dirigir-se para esse lugar e, analogamente, você se beneficia, e conta com o fato de eles se reunirem nesse local. Não é que o lugar tenha o direito de ser o ponto de reunião. Se é uma loja, seu proprietário não tem o direito de considerá-la como o local no qual as pessoas devem se reunir. Não é obrigatório que as pessoas se reúnam ali. Ele é simplesmente o local de encontro. Analogamente, poderíamos imaginar uma dada agência de proteção que se torna aquela que protege. Na medida em que pessoas tentam coordenar seus atos e convergir sobre uma agência que terá a todas como suas clientes, o processo não é, nessa medida, inteiramente de mão invisível. E haverá casos intermediários, em que alguns o considerarão um jogo de coordenação, enquanto outros, ignorantes disso, meramente reagirão a sinais locais.<sup>14</sup>

Quando apenas uma agência exerce realmente o direito de proibir outros de usar seus procedimentos duvidosos para impor justiça privada, isso a torna o Estado *de facto*. Nossos fundamentos lógicos para essa proibição assentam sobre a ignorância, a incerteza e falta de conhecimento das pessoas. Em algumas situações, não se sabe se uma pessoa particular praticou certo ato, e os procedimentos para apurar esse fato diferem em confiabilidade ou eqüidade. Podemos perguntar se, em um mundo de conhecimentos e informações factuais perfeitas, uma pessoa poderia legitimamente reivindicar o direito (sem alegar ser seu único possuidor) de proibir outra de punir uma parte culpada. Mesmo admitindo-se acordo factual, poderia haver discordância sobre que volume de castigo um ato particular mereceu e sobre que atos merecem castigo. Vimos desenvolvendo este ensaio (tanto quanto possível) sem questionar ou focalizar a suposição, comum a grande parte da teorização utopista e anarquista, de que há algum conjunto de princípios suficientemente óbvios para serem aceitos por todos os homens de boa vontade, exatos o suficiente para prover orientação inequívoca em situações particulares, claros o bastante para que todos compreendam seus ditames e satisfatoriamente completos para abranger todos os problemas que realmente surgirão. Dar por finda a argumentação em favor do Estado na refutação de tal suposição teria deixado a esperança de que o futuro progresso da humanidade (e filosofia moral) poderia produzir tal acordo e, dessa maneira, solapar os fundamentos lógicos do Estado. Não apenas parece distante o dia em que todos os homens de boa vontade concordarão com princípios libertários, como os próprios princípios não foram ainda inteiramen-

te formulados nem há atualmente um único conjunto deles com que concordem todos os libertários. Vejamos, por exemplo, o caso de se são legítimos direitos autorais irrestritos. Alguns libertários argumentam que não são, mas alegam que seus efeitos podem ser obtidos se autores e editores incluírem no contrato, quando venderem livros, uma cláusula proibindo sua publicação não autorizada e ameaçando processar qualquer responsável por livro-pirata por quebra de contrato. Aparentemente eles esquecem que algumas pessoas às vezes perdem livros e que outros os acham. Outros libertários discordam.<sup>15</sup> Situação semelhante acontece no caso de patentes. Se pessoas que se entendem tão bem em matéria de teoria geral podem discordar sobre um ponto tão fundamental, duas agências de proteção libertárias poderiam chegar às vias de fato por esse motivo. Uma agência poderia tentar impor uma proibição a uma pessoa de publicar determinado livro (porque viola os direitos autorais de alguém) ou reproduzir uma certa invenção, que ele não fez independentemente, enquanto a outra agência combate essa proibição alegando que ela viola direitos individuais. Desacordos sobre o que deve ser imposto, argumentam os “ultras” declarados, fornecem mais uma razão (além da falta de conhecimento factual) para a criação do aparelho do Estado como também para a necessidade de, algumas vezes, mudar o conteúdo do que deve ser imposto. As pessoas que preferem a paz à imposição de sua concepção de direito se reunirão em *um* Estado. Mas, claro, se pessoas realmente sustentam *de fato* essa preferência, suas agências de proteção tampouco irão à luta.

#### RESTRICÇÃO PREVENTIVA

Finalmente, notemos como a questão da “detenção preventiva” ou “restrição preventiva” relaciona-se com o princípio de indenização (Capítulo 4) e com nossa discussão, no Capítulo 5, da extensa proteção que o Estado ultramínimo tem que fornecer, mesmo àqueles que não pagam. A idéia deve ser ampliada para incluir todas as restrições aos indivíduos, a fim de reduzir o risco de que *eles* violem os direitos de outros. Denominemos essa idéia de “restrição preventiva” ampliada. Incluída nela estaria a exigência de que alguns indivíduos se apresentassem a um servidor público uma vez por semana (como se estivessem em livramento condicional), proibisse

alguns de estar em alguns lugares em certas horas, as leis de controle de armas, e assim por diante (mas não leis que proibissem a publicação dos planos de sistemas de alarme de bancos). A detenção preventiva implicaria pôr na prisão alguém não por qualquer crime que tenha cometido, mas pela presunção de que é significativamente mais alta do que o normal a probabilidade de que ele o cometa. (Seus crimes anteriores podem constituir parte dos dados na base da qual se faz aquela presunção.)

Se tais restrições preventivas são injustas, isso não pode ser porque proíbem, antes do fato, atividades que, embora perigosas, podem resultar inofensivas. Isso porque um sistema judiciário de cumprimento obrigatório que *inclui proibições à aplicação privada de justiça* baseia-se também em considerações preventivas.<sup>16</sup> Não se pode alegar que tais considerações, subjacentes à existência de todos os sistemas judiciários que proíbem a justiça privada em causa própria, são incompatíveis com a existência de um sistema judiciário justo. Não, de qualquer modo, se queremos insistir em que pode haver um sistema judiciário justo. Há razões para condenar as restrições preventivas como injustas que não se apliquem com igual força também às proibições à justiça privada que dão base à existência de todos os sistemas judiciários estatais? Não sei se restrições preventivas *podem* ser distinguidas, sobre fundamentos de justiça, de outras proibições semelhantes, que reduzem riscos e que são fundamentais para os sistemas judiciários. Talvez sejamos ajudados por nossa discussão no início deste capítulo de princípios que diferenciam atos ou processos em que nenhuma decisão ulterior para cometer um ilícito deve ser tomada com base em processos, nos casos em que o delito ocorre apenas se a pessoa decide mais tarde cometê-lo. Na medida em que algumas pessoas são consideradas como incapazes de tomar futuras decisões e são vistas apenas como mecanismos postos em movimento no instante em que praticarão (ou poderão praticar) atos delituosos (ou na medida em que forem julgados como *incapazes* de decidir contra agir delituosamente?), a restrição preventiva possivelmente parecerá legítima. Contanto que as desvantagens sejam compensadas (ver abaixo), as restrições preventivas serão permitidas pelas mesmas considerações que dão respaldo à existência dos sistemas judiciários. (Embora outras considerações possam excluí-las.) Mas se o mal (teme-se) que a pessoa possa praticar realmente, de fato, depende de decisões para praticar o delito que ainda não foram tomadas, então os princípios anterio-

res julgarão ilegítimas e inadmissíveis a detenção ou a restrição preventivas. (d)

Mesmo que a restrição preventiva não possa ser distinguida, por razões de justiça, de proibições semelhantes subjacentes aos sistemas judiciários, e se o risco de perigo é grande o suficiente para tornar permissível a intervenção através da proibição, ainda assim, aqueles que proíbem com o fito de obter mais segurança para si mesmos *terão* que compensar os que são proibidos (que, na verdade, talvez não prejudicassem ninguém) pelas desvantagens que lhes são impostas pelas proibições. Isso deriva e é exigido pelo princípio de indenização discutido no Capítulo 4. Nos casos de pequenas proibições e exigências, tal compensação poderia ser fácil de provar (e talvez devesse ser provida nesses casos, mesmo quando elas não constituem uma *desvantagem*). Outras medidas, incluindo o toque de recolher imposto a algumas pessoas e restrições específicas às suas atividades, exigiriam indenizações volumosas. Será quase impossível ao público pagar indenização pelas desvantagens impostas a alguém que foi encarcerado por detenção preventiva. Talvez só reservando uma área agradável para as pessoas julgadas altamente perigosas, que embora cercada de grades e policiada, contivesse hotéis de veraneio, meios de recreação, etc., poderia ser atendida essa especificação de indenização por desvantagens impostas. (De acordo com nossa discussão anterior, poderia ser permissível cobrar a essas pessoas uma taxa não mais alta do que suas contas normais de aluguel e alimentação na sociedade geral. Mas isso não seria admissível se a pessoa não pudesse continuar a obter renda comparável à que auferiria fora, porquanto nesse caso a taxa acabaria com todos os seus recursos financeiros.) Esse centro de detenção teria que ser um lugar agradável para viver. Quando muitas pessoas quisessem ser enviadas a esse local, poderíamos concluir que fora tornado luxuoso o suficiente para compensar alguém pelas desvantagens de ser proibido de viver entre os demais na sociedade geral. (e) Não discuto aqui os detalhes de tal plano, as dificuldades teóricas (por exemplo, alguns sofreriam mais desvantagens do que outros a serem tirados da sociedade geral), e as possíveis objeções morais. (Os direitos de alguém, digamos, seriam violados quando ele fosse enviado para um local juntamente com todas essas outras pessoas perigosas? Poderia o aumento do luxo compensar esse aumento de perigo?) Menciono aqui centros de detenção com instalações de estâncias de veraneio *não* para propô-los, mas para indicar os tipos

de coisas em que os proponentes da detenção preventiva deveriam pensar, estar disposto a tolerar e *pagar*. O fato de que o público tem que indenizar pessoas que prende preventivamente pelas desvantagens que lhes impõe nesses casos (*se é que algum*) em que legitimamente pode restringir-lhe os movimentos, seria presumivelmente um forte dissuasório para que impusesse tais limitações. Podemos condenar imediatamente quaisquer esquemas de restrições preventivas que não incluam cláusulas prevendo tal indenização em volume adequado. Quando combinado com nossas conclusões no parágrafo precedente, isso deixa muito pouco, se é que algum, campo de ação à prisão preventiva legítima.

Uma curta discussão de algumas objeções a essa interpretação da restrição preventiva permitirá que invoquemos considerações que estudamos antes, em outros contextos. Poderíamos perguntar se jamais seria permissível a algumas pessoas restringir preventivamente outras, mesmo que as compensem pelas desvantagens que lhes acarretam. Em vez de um sistema de restrição preventiva, por que não devem as pessoas, que desejam que outras sejam assim tratadas, contratá-las (*pagar-lhes*) para que aceitem as limitações? Uma vez que essa troca satisfaria a primeira condição necessária a uma troca “improdutiva” (ver Capítulo 4) e desde que o que uma parte ganha (parte que não fica em melhor situação como resultado da troca do que se a outra parte nada tivesse absolutamente a ver com ela) é apenas uma probabilidade menor de suportar aquilo que seria um cruzamento proibido de fronteira se praticado intencionalmente, nossos argumentos anteriores em favor da determinação pelo mercado da divisão dos benefícios mútuos da troca não se aplicam. Em vez disso temos aqui um candidato à proibição com indenização e mais fortemente (de acordo com nossa discussão no Capítulo 4) para a proibição com indenização apenas pelas desvantagens impostas. Em segundo lugar, em numerosas situações de restrição preventiva, o “produto” (isto é, o fato de a pessoa ter sua liberdade restringida) só pode ser fornecido por essa parte. Não há, nem poderia haver alguma outra pessoa, algum concorrente que lhe pudesse vender *aquilo*, se o preço da primeira pessoa fosse alto demais. É difícil compreender por que *nesses* casos a troca *não-produtiva* (pelo menos de acordo com a primeira condição necessária), a formação monopolista de preço, seria considerada como o modelo apropriado para a distribuição de benefícios. Se, contudo, o objetivo do programa de restrição preventiva é trazer a probabilidade

total de perigo aos demais para nível mais baixo de um certo limiar, em vez de restringir todas as pessoas perigosas que dão mais do que uma contribuição mínima fixa a esse perigo total, então isso poderia ser conseguido sem que todas elas fossem restringidas. Se um número suficiente delas fosse contratado, isso colocaria o perigo total representado pelos demais em nível mais baixo do limiar. Nessas situações os candidatos à restrição preventiva teriam alguma razão para concorrerem em preço entre si, por quanto ocupariam uma posição de mercado menos dominante.

Mesmo que aqueles que restringem não precisassem chegar a um acordo bilateral voluntário com aqueles a quem limitam, por que não são, pelo menos, obrigados a *não* transferir aqueles que restringem para uma curva de indiferença mais baixa? Por que se exige apenas que a indenização seja paga pelas *desvantagens* impostas? Poderíamos considerar a indenização pelas desvantagens como um meio-termo a que se chegou porque não se pôde decidir entre duas posições atraentes, mas incompatíveis: 1) nenhum pagamento, porque pessoas perigosas podem ser restringidas e, portanto, há um direito de assim proceder; 2) indenização plena, porque a pessoa poderia viver sem restrições e não prejudicar realmente ninguém e portanto nenhum direito há para restringi-la. A proibição com compensação por desvantagens, porém, não é um meio-termo “salomônico” entre duas posições alternativas igualmente atraentes, uma das quais é correta sem que saibamos qual. Em vez disso, parece-me ser a posição correta que satisfaz o vetor (moral) resultante de ponderáveis considerações opostas, cada uma das quais deve de alguma maneira ser levada em conta. (f)

Concluímos dessa maneira o estudo neste capítulo das objeções ao nosso argumento que resultou no Estado mínimo, bem como a aplicação, a outros problemas, dos princípios desenvolvidos nesse argumento. Tendo passado da anarquia para o Estado mínimo, nossa principal tarefa agora é estabelecer que não devemos ir além disso.

## NOTAS

- (a) Na terminologia dos teóricos da tomada de decisões, uma ação domina *fraca*mente outra se, em relação a nenhum estado do mundo, ela o faz pior do

que a outra e em relação a algum(uns) estado(s) o faz melhor. Uma ação domina fortemente outra se em relação a todos os estados do mundo o faz melhor.

- (b) A primeira classe inclui pôr em movimento processos cujo possível dano não depende de novas decisões importantes, embora possa exigir a reiteração de antigas. Nestes casos vacila a distinção entre proibição (punir depois) e prevenir. Às vezes é obscuro se ação realizada depois de ter começado o processo, mas antes que o perigo se concretize, foi empreendida para punir violadores da proibição ao processo perigoso ou para impedir que o perigo se materialize.
- (c) As tentativas de explicar a idéia de legitimidade do governo em termos das atitudes e crenças de seus súditos enfrentam dificuldades para evitar a reintrodução da mesma idéia quando chega a ocasião de explicar o conteúdo exato das atitudes e crenças dos súditos, embora não seja difícil tornar o círculo um pouco mais amplo do que a categórica afirmação seguinte: o governo legítimo é aquele que a maioria de seus súditos julga que governa legitimamente.
- (d) Será que isto se sustenta, mesmo que os que restringem paguem *plena* compensação, respondendo o indivíduo restringido em pelo menos uma curva de indiferença tão alta como teria ocupado, em vez de meramente compensá-lo pelas *desvantagens* impostas?
- (e) Uma vez que só as desvantagens precisam ser compensadas, talvez fosse suficiente algo menos que o indivíduo escolheria. Contudo, com uma mudança tão drástica numa comunidade como a prisão, seria difícil estimar a magnitude das desvantagens. Se estar em desvantagem significa ser limitado, em comparação com outros, no tocante a certas atividades, uma restrição tão severa como a prisão provavelmente exigiria compensação *plena*. Talvez apenas quando um lugar atrair alguém é que poderemos pensar que ele compensa por suas desvantagens todos os que nele estão.
- (f) O que ocorreria se o público fosse pobre demais para indenizar aqueles que, sem restrições, seriam muito perigosos? Não poderia uma comunidade de agricultura de subsistência restringir preventivamente alguém? Sim, poderia, mas apenas se os que restringem contribuíssem o suficiente na tentativa de compensar, de maneira a tornar mais ou menos equivalente suas próprias posições reduzidas (reduzidas pelo fato de se desfazerem de bens e colocá-los no fundo comum de compensação) e as posições (com compensação) dos que são restringidos. Estes continuam em situação algo desvantajosa, mas não mais do que todo mundo. Uma sociedade é *pobre* no tocante à restrição preventiva, se os que restringem *não* podem compensar os restringidos pelas desvantagens que impõem, sem que eles mesmos passem a uma situação desvantajosa, isto é, sem que eles passem para uma posição que teria sido desvantajosa se apenas *algumas* pessoas fossem movidas para ela. As sociedades pobres têm que pagar compensação por desvantagens até que as posições dos restringidos e dos não restringidos sejam tornadas equivalentes. O conceito de "equivalência" aqui postulado pode ter diferentes interpretações: colocado em iguais desvantagens em posição absoluta (interpretação que pode parecer absurdamente forte em vista do fato de que alguns dos não restringidos podem começar numa posição muito alta); reduzidos por intervalos iguais; reduzidos pelas mesmas percentagens em comparação com alguma linha-base, etc. Esclarecer essas questões complicadas exigiria que fossem investigadas além de sua importância

secundária para os nossos principais interesses neste livro. Uma vez que Alan Dershowitz me informa que a análise contida no segundo volume de seu extenso trabalho sobre considerações preventivas no Direito, a ser publicado brevemente, corre paralela a partes de nossa discussão nestas páginas, sugerimos ao leitor que o leia para novas considerações sobre tais problemas.

## **PARTE II**

*Além do estado mínimo*

## capítulo 7

## A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

O Estado mínimo é o mais extenso que se pode justificar. Qualquer outro mais amplo viola direitos da pessoa. Ainda assim muitas delas apresentaram razões que alegadamente justificam o Estado mais amplo. É impossível, dentro dos limites deste livro, examinar todas as que foram formuladas. Por isso mesmo concentrar-me-ei nas que são em geral reconhecidas como as mais ponderáveis e influentes, a fim de verificar exatamente no que elas fracassam. Neste capítulo estudaremos a alegação de que o Estado mais amplo se justifica, porque é necessário (ou é o melhor instrumento) para se conseguir justiça distributiva. No capítulo seguinte analisaremos várias outras alegações.

A expressão "justiça distributiva" não é neutra. Ouvindo a palavra "distribuição", a maioria das pessoas supõe que alguma coisa ou mecanismo utiliza algum princípio ou critério para parcelar um suprimento de coisas. Nesse processo de distribuir parcelas — ou quinhões —, algum erro deve ter-se insinuado. De modo que é pelo menos uma questão tão aberta se a *redistribuição* deve ocorrer, se devemos fazer mais uma vez o que já foi feito, embora mediocremente. Contudo não estamos na situação de crianças que receberam fatias de bolo das mãos de alguém que, nesse momento, faz ajustes de última hora para corrigir o corte desigual da guloseima. Não há distribuição *central*, nenhuma pessoa ou grupo que tenha o direito de controlar todos os recursos, decidindo em conjunto como devem ser repartidos. O que cada pessoa ganha recebe de outros, que o dão em troca de alguma coisa ou como presente. Na sociedade livre pessoas diferentes podem controlar recursos diferentes e novos tí-

tulos de propriedade surgem das trocas e ações voluntárias de pessoas. Não há essa de distribuir (ou de distribuição de parcelas do que há para distribuir) os companheiros em uma sociedade na qual as pessoas escolhem com quem querem casar. O resultado total é produto de muitas decisões individuais que os diferentes indivíduos envolvidos têm o direito de tomar. Alguns usos do termo "distribuição", é bem verdade, não implicam uma distribuição prévia corretamente julgada por algum critério (como, por exemplo, "distribuição de probabilidades"). Ainda assim, a despeito do título deste capítulo, seria melhor usar uma terminologia claramente neutra. Ficaremos de propriedades de pessoas (domínio direto ou indireto). Um princípio de justiça da propriedade descreve (em parte) o que a justiça nos diz (exige) sobre propriedades. Formularei inicialmente o que considero ser a visão correta de justiça em propriedades e em seguida passarei à discussão de opiniões alternativas.<sup>1</sup>

## SEÇÃO 1

## A TEORIA DA PROPRIEDADE

O objeto da justiça em propriedade consiste de três tópicos principais. O primeiro é a *aquisição inicial das propriedades*, a apropriação de coisas não possuídas. Isso inclui as questões de como coisas não possuídas podem vir a sê-lo, o processo ou processos mediante os quais elas podem vir a ser possuídas, as coisas que podem vir a sê-lo por esses processos, a extensão do que vem a ser possuído mediante emprego de um processo particular, etc. Denominaremos a complicada verdade a respeito desse tópico, que não formularemos aqui, de princípio de justiça na aquisição. O segundo tópico diz respeito à *transferência de propriedades* de uma pessoa a outra. De que maneira pode uma pessoa transferir propriedades para outra? De que modo pode uma pessoa adquirir uma propriedade de outra pessoa que a mantém? Este tópico abrange descrições gerais de troca voluntária, de doação e (no outro extremo), de fraude, bem como referências a detalhes convencionais particulares estabelecidos em uma dada sociedade. Denominaremos a complicada verdade sobre esse assunto (com marcadores de lugares para detalhes convencio-

nais) de princípio de justiça nas transferências. (E faremos a suposição de que inclui também princípios que determinam como uma pessoa pode desapossar-se de uma propriedade, devolvendo-a a um estado não possuído.)

Se o mundo fosse inteiramente justo, a definição indutiva seguinte cobriria exaustivamente a questão da justiça na propriedade.

1. A pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça na aquisição tem direito a essa propriedade.
2. A pessoa que adquire uma propriedade de acordo com o princípio de justiça em transferências, de alguém mais com direito à propriedade, tem direito à propriedade.
3. Ninguém tem direito a uma propriedade exceto por aplicações (repetidas) de 1 e 2.

O princípio completo de justiça distributiva diria simplesmente que uma distribuição é justa se todos têm direito às propriedades que possuem segundo a distribuição.

Uma distribuição é justa se, por meios legítimos, surge de outra distribuição justa. Os meios legítimos de passar de uma distribuição para outra são especificados pelo princípio de justiça nas transferências. As primeiras “transferências” legítimas são especificadas pelo princípio de justiça na aquisição. (a) O que quer que surja de uma situação justa, através de etapas justas, é em si justo. Os meios de troca especificados pelo princípio de justiça nas transferências preservam a justiça. Da mesma forma que regras corretas de inferência preservam a verdade, e qualquer conclusão deduzida através de aplicação repetida dessas regras, baseadas apenas em premissas verdadeiras, é em si verdadeira, do mesmo modo os meios de transição de uma situação para outra, especificados pelo princípio de justiça nas transferências, são preservadores da justiça, e qualquer situação que realmente decorra de transições repetidas, de acordo com o princípio, de uma situação justa, é em si justa. O paralelo entre transformações que preservam a justiça e transformações que preservam a verdade esclarece onde elas falham bem como onde se sustentam. O fato de que uma conclusão poderia ter sido deduzida de meios que preservam a verdade, com base em premissas que são verdadeiras, é suficiente para demonstrar sua verdade. Que de uma situação justa uma situação poderia ter surgido através de meios que preservam a justiça *não* é suficiente para demonstrar-lhe a justiça. O fato de que as vítimas de um ladrão *poderiam* voluntaria-

mente ter-lhe dado presentes não lhe dá direito aos seus ganhos mal obtidos. A justiça na propriedade é histórica, depende do que realmente aconteceu. Voltaremos a este ponto mais tarde.

Nem todas as situações concretas são geradas de acordo com os dois princípios de justiça na propriedade: os de justiça na aquisição e na transferência. Algumas pessoas roubam outras, defraudam-nas, escravizam-nas, confiscam-lhe os produtos e as impedem de viver como querem ou, pela força, excluem outras de concorrer nas trocas. Nenhum deles é um modo permissível de transição de uma situação para outra. E algumas pessoas adquirem propriedades através de meios não sancionados pelo princípio de justiça na aquisição. A existência de injustiça passada (violações prévias dos dois primeiros princípios de justiça na propriedade) introduz o terceiro grande tópico: a reparação da injustiça na propriedade. Se injustiça passada modelou de várias maneiras propriedades presentes, algumas identificáveis e outras não, o que agora, se alguma coisa, deve ser feito para corrigir essas injustiças? Que obrigações têm os autores da injustiça para com aqueles cuja posição é pior do que teria sido se a injustiça não fosse praticada? Ou que teria sido, se uma compensação houvesse sido paga imediatamente? Como, se é que isso ocorre, as coisas mudam se os beneficiários e os colocados em pior situação não são as partes diretas no ato de injustiça, mas, por exemplo, seus descendentes? Será praticada injustiça com alguém cuja propriedade em si baseava-se em uma injustiça não reparada? Até quando devemos recuar para limpar o registro histórico de injustiças? O que podem vítimas de injustiças fazer a fim de reparar injustiças que estão sendo praticadas contra elas, incluindo as muitas injustiças perpetradas por pessoas que agem através do governo? Não conheço um tratamento teoricamente sofisticado ou exaustivo dessas questões.<sup>2</sup> Idealizando talvez em excesso, vamos supor que a investigação teórica produz um princípio de reparação. Esse princípio utiliza informações históricas a respeito de situações anteriores e de injustiças nelas praticadas (da forma definida pelos dois primeiros princípios de justiça e os direitos contra interferência) e informações sobre o curso real dos fatos que derivaram dessas injustiças até o presente, e produz uma descrição (ou descrições) das propriedades na sociedade. O princípio de reparação presumivelmente fará uso de sua melhor estimativa das informações subjuntivas sobre o que teria ocorrido (ou uma distribuição de probabilidades sobre o que poderia ter ocorrido, usando o valor esperado),

se a injustiça não tivesse sido praticada. Se a descrição real das propriedades acabar por não ser uma das descrições produzidas pelo princípio, então uma das descrições produzidas deve ser realizada. (b)

Os lineamentos gerais da teoria de justiça na propriedade dizem que as propriedades de uma pessoa são justas, e ela tem direito a elas, se foram observados os princípios de justiça na aquisição e na transferência ou o de reparação de injustiça (da forma especificada pelos dois primeiros princípios). Se as propriedades de cada pessoa são justas, então o conjunto total (distribuição) das propriedades é justo. A fim de transformar esses lineamentos gerais em uma teoria específica, teríamos que especificar os detalhes de cada um dos três princípios de justiça na propriedade: o de aquisição, o de transferência e o de reparação de violações dos dois primeiros princípios. Mas não tentaremos aqui essa tarefa. (O princípio de justiça na aquisição, de Locke, é discutido abaixo.)

#### PRINCÍPIOS HISTÓRICOS E PRINCÍPIOS DE RESULTADO FINAL

Os lineamentos gerais da teoria do direito à propriedade esclarecem a natureza e os defeitos de outras concepções de justiça distributiva. A teoria de justiça do direito à propriedade na distribuição é *histórica*. Se uma distribuição é justa ou não depende de como ela ocorreu. Em contraste, os *princípios de justiça na repartição correntes* sustentam que a justiça de uma distribuição é determinada pela maneira como as coisas são distribuídas (quem tem o quê), da forma julgada por algum princípio(s) *estrutural(is)* de distribuição justa. Um utilitário que julga entre quaisquer duas distribuições observando qual tem a maior soma de utilidade e, se as somas empatam, aplica algum critério fixo de igualdade para escolher a distribuição mais igual, adotaria um princípio de justiça de repartição corrente. Como faria também alguém que tivesse uma tabela fixa de trocas compensatórias entre a soma de felicidade e igualdade. Segundo o princípio de repartição, tudo o que precisa ser examinado, no julgamento da justiça de uma distribuição, é quem termina com o quê. Na comparação de quaisquer duas distribuições, temos que examinar apenas a matriz que contém as distribuições. Nenhuma outra informação precisa ser introduzida em um princípio de justiça. E

constituiu consequência de tais princípios de justiça que quaisquer duas distribuições estruturalmente idênticas sejam igualmente justas. (Duas distribuições são estruturalmente idênticas se apresentam o mesmo perfil, mas talvez tenham pessoas diferentes ocupando espaços particulares. O fato de eu ter dez e você ter cinco e eu ter cinco e você ter dez são distribuições estruturalmente idênticas.) A economia do bem-estar social é a teoria dos princípios correntes de justiça repartida. O assunto é concebido como operando em matrizes que representam apenas as informações correntes sobre a distribuição. Isso, bem como algumas das condições habituais (como, por exemplo, a escolha da distribuição é invariante se forem novamente rotuladas as colunas), assegura que a economia do bem-estar social será uma teoria de justiça de repartição, com todas as suas inadequações.

A maioria das pessoas não acha que os princípios da repartição corrente constituam toda a história sobre parcelas a distribuir. Pensa que é relevante na avaliação da justiça de uma situação considerar não só a distribuição que ela corporifica, mas também como ela ocorreu. Se algumas pessoas estão na prisão por assassinato ou por crimes de guerra, não dizemos que, para avaliar a justiça da distribuição na sociedade, temos que examinar apenas o que esta pessoa tem, essa outra tem ou aquela tem... no tempo corrente. Julgamos importante perguntar se alguém fez alguma coisa para que merecesse ser punido, merecesse ter uma parcela menor. A maioria concordará com a importância de mais informações a respeito de castigos e penalidades. Consideremos também coisas desejadas. Uma tese socialista tradicional diz que os trabalhadores têm direito ao produto e a todos os frutos de seu trabalho; mereceram-nos; uma distribuição é injusta se não lhes dá aquilo a que têm direito. Esses direitos se baseiam em história passada. Nenhum socialista que defenda essa tese gostará de ouvir que, devido ao fato de a presente distribuição *A* coincidir estruturalmente com a *D*, que deseja, *A*, por conseguinte, não é menos justa que *D*. Difere apenas que os proprietários "parasitas" do capital recebem sob *A* aquilo a que os trabalhadores têm direito sob *D*, e os trabalhadores recebem sob *A* aquilo a que os proprietários têm direito sob *D*, isto é, muito pouco. Esse socialista sustenta, corretamente em minha opinião, as idéias de ganho, produção, direito a coisas, merecimento, etc. e rejeita os princípios de repartição corrente que examina apenas a estrutura do resultante conjunto de propriedades. (O conjunto de proprieda-

des resultante do quê? Não é implausível que a maneira como propriedades são produzidas e vêm a existir não produza efeito absolutamente sobre quem deva possuir o quê?) O erro reside em sua opinião sobre que direitos surgem de que tipos de processos produtivos.

Interpretamos estreitamente demais a posição que discutimos ao falar em princípios de repartição *corrente*. Nada muda se os princípios estruturais operam em uma seqüência de perfis de repartições correntes e, por exemplo, dá mais a alguém agora para contrabalançar o que teve menos antes. O utilitário, o igualitário ou qualquer mistura dos dois herdarão com o tempo as dificuldades de seus camaradas mais míopes. Não os auxilia o fato de que *parte* da informação que outros consideram relevante na avaliação da distribuição reflete-se, irrecuperavelmente, em matrizes passadas. Doravante, denominaremos esses princípios a-históricos de justiça distributiva, incluindo os de repartição corrente, como *princípios de resultado final* ou *princípios de estado final*.

Em contraste com os princípios de justiça de resultado final, os *princípios históricos* de justiça sustentam que circunstâncias ou ações passadas podem criar direitos diferenciais ou merecimentos diferenciais às coisas. Uma injustiça pode ser cometida passando-se de uma distribuição para outra estruturalmente idêntica, uma vez que a segunda, que em perfil é a mesma, pode violar os direitos ou merecimentos de pessoas. Talvez não corresponda à história real.

#### ESTABELECIMENTO DE PADRÕES

Os princípios de justiça que conferem direitos à propriedade que vimos esboçando são de natureza histórica. A fim de compreender melhor seu caráter, vamos distingui-los de outra subclasse de princípios históricos. Vejamos como exemplo o princípio de distribuição segundo o mérito moral. Esse princípio exige que as parcelas distributivas totais variem diretamente com o mérito moral. Nenhuma pessoa deve receber uma parcela maior do que outra cujo mérito moral é maior. (Se o mérito moral pudesse ser não apenas ordenado, mas também medido em escalas de intervalos ou proporções, princípios mais fortes poderiam ser formulados.) Ou consideremos o princípio que resulta da substituição de “mérito moral” por “utilidade para a sociedade” no exemplo anterior. Ou em vez de “distri-

buir de acordo com o mérito” ou “distribuir de acordo com a utilidade para a sociedade” poderíamos pensar em “distribuir de acordo com a soma ponderada do mérito moral, utilidade para a sociedade e necessidade”, com peso igual para as diferentes dimensões. Chamemos o princípio de distribuição de *padronizado* se ele especifica que a distribuição deve variar de acordo com alguma dimensão natural, com a soma ponderada de dimensões naturais, ou com a ordenação lexicográfica dessas dimensões. E digamos que uma distribuição é padronizada se está de acordo com algum princípio padronizado. (Falo em dimensões naturais, reconhecidamente, sem um critério geral para elas, porque, em qualquer conjunto de propriedades, algumas dimensões artificiais poderiam ser manipuladas para variar de acordo com a distribuição do conjunto.) O princípio de distribuição de acordo com o mérito moral é um princípio histórico padronizado que especifica uma distribuição também padronizada. “Distribua de acordo com o Q.I.” é um princípio padronizado que leva em conta informações não contidas nas matrizes de distribuição. Não é histórico, contudo, no sentido em que leve em conta ações passadas que criaram direitos diferentes a fim de avaliar uma distribuição: requer apenas matrizes de distribuição cujas colunas sejam rotuladas com resultados de testes de Q.I. A distribuição em uma sociedade, porém, pode ser composta dessas distribuições padronizadas simples, sem que ela mesma seja simplesmente padronizada. Diferentes setores podem adotar padrões diferentes, ou alguma combinação de padrões pode ser usada em proporções diferentes em toda a sociedade. Uma distribuição composta dessa maneira, a partir de um pequeno número de distribuições padronizadas, será denominada por nós também de “padronizada”. E ampliamos o emprego de “padronizada” para incluir o quadro geral configurado por combinações de princípios de resultado final.

Quase todos os princípios sugeridos de justiça distributiva são padronizados: a cada um de acordo com seu mérito moral, suas necessidades, produto marginal, seu esforço, ou a soma combinada disso, e assim por diante. O princípio de direito a alguma coisa que esboçamos acima, porém, *não* é padronizado. (c) Não há uma dimensão natural, uma soma ponderada ou combinação de pequeno número de dimensões naturais que produzem as distribuições geradas de acordo com o princípio de direito a alguma coisa. O conjunto de propriedades que resulta quando algumas pessoas recebem seus produtos marginais, outras ganham no jogo, outras recebem uma parte

da renda do companheiro, ou doações de fundações, ou juros sobre empréstimos, ou presentes de admiradores, ou retornos de investimentos, outras fabricam pessoalmente grande parte do que possuem, outras acham coisas, etc., não será padronizado. Linhas fortemente sugestivas de padrões passarão por ela e partes importantes da variância em propriedades serão explicadas por variáveis de padrão. Se a maioria das pessoas, na maior parte do tempo, resolve transferir alguns de seus direitos a outras apenas em troca de algo que elas possuem, então grande parte do que muitas pessoas possuem variará com o que tinham e que outros queriam. Mais detalhes são fornecidos pela teoria da produtividade marginal. Presentes a parentes, donativos de caridade, doações a crianças e coisas assim, porém, não são melhor concebidas, no primeiro caso, desta maneira. Ignorando as linhas de padrão, suponhamos, por ora, que uma distribuição a que realmente se chegou mediante operação do princípio de direito a alguma coisa é aleatória no tocante a qualquer padrão. Embora o conjunto resultante de propriedades não obedeça a um padrão, ele não será incompreensível, porquanto se pode ver que surgiu de operação de um pequeno número de princípios. Esses princípios especificam como a distribuição inicial pode surgir (o princípio de aquisição de propriedades) e como as distribuições podem ser transformadas em outras (o princípio de transferência de propriedades). O processo mediante o qual o conjunto de propriedades é gerado será inteligível, embora o conjunto de propriedades em si que resulta desse processo não obedeça a um padrão.

Os trabalhos de F. A. Hayek focalizam menos do que o habitual a questão de que padrão a justiça distributiva requer. Argumenta Hayek que não podemos saber o suficiente a respeito da situação de cada pessoa para distribuir a cada uma de acordo com seu mérito moral (mas exigiria a justiça que assim procedêssemos se não tivessemos tal conhecimento?). E continua argumentando que "nossa objeção é contra todas as tentativas de impor à sociedade um padrão de distribuição deliberadamente escolhido, seja ele uma ordem de igualdade ou de desigualdade".<sup>3</sup> Não obstante, conclui ele que numa sociedade livre haverá distribuição de acordo com valor, e não mérito moral, isto é, de acordo com o valor percebido das ações e serviços de uma pessoa a outras. A despeito de sua rejeição de uma concepção padronizada de justiça distributiva, o próprio Hayek sugere um padrão que ele considera justificável: a distribuição de acordo com os benefícios percebidos conferidos a outros, deixando espaço para

a queixa de que a sociedade livre não cumpre exatamente esse padrão. Formulando mais precisamente esse elemento padronizado de uma sociedade capitalista livre, temos: "A cada um de acordo com o quanto ele beneficia os demais que possuem recursos para beneficiar aqueles que os beneficiam." Isso parecerá arbitrário, a menos que algum conjunto inicial de propriedades seja especificado, ou a menos que se sustente que a operação do sistema ao longo do tempo elimina quaisquer efeitos importantes do conjunto inicial. Como exemplo deste último caso, se quase todas as pessoas teriam comprado um carro a Henry Ford, a suposição de que era uma coisa arbitrária quem tinha dinheiro na ocasião (e assim comprou) não colocaria sob suspeita os ganhos desse magnata da indústria. A distribuição de acordo com os benefícios aos demais é um grande elemento padronizado numa sociedade capitalista livre, como corretamente observa Hayek, mas é apenas um elemento e não constitui todo o padrão de um sistema que confere direitos (isto é, a heranças, a donativos feitos por vários motivos, à caridade, etc.) ou um padrão que poderíamos insistir em que a sociedade atendesse. Tolerariam as pessoas por muito tempo um sistema que gerasse distribuições que considerem não padronizadas?<sup>4</sup> Sem dúvida, elas não aceitarão por muito tempo uma distribuição que acham *injusta*. Pessoas querem que sua sociedade seja e pareça justa. Mas terá a aparente de justiça que residir no padrão resultante e não nos princípios subjacentes, geradores do fato? Não estamos em condições de concluir que os membros de uma sociedade que corporifique uma concepção de justiça que inclua direitos à propriedade a julgarão inaceitável. Ainda assim temos que reconhecer que se as razões das pessoas para transferir parte de suas propriedades a outrem fossem sempre irracionais ou arbitrárias, julgaríamos perturbador esse fato. (Suponhamos que as pessoas sempre escolhessem as propriedades que transfeririam, e a quem, usando um meio aleatório.) Sentimos mais à vontade em defender a justiça de um sistema que confere direitos se a maioria das transferências é feita por boas razões. Isso não significa necessariamente que todos merecem as propriedades que recebem. Significa apenas que há um objetivo ou motivo para alguém transferir propriedades para uma pessoa, e não para outra, que em geral podemos perceber o que aquele que transfere pensa que está ganhando, a que causa ele pensa que está servindo, que metas ele pensa que está ajudando a atingir, e assim por diante. Uma vez que na sociedade capitalista pessoas freqüentemente trans-

ferem propriedades para outras segundo o quanto acham que elas estão beneficiando, a urdidura constituída pelas transações e transferências entre indivíduos é, na maior parte, razoável e compreensível. (d) (Presentes a pessoas amadas, doações a crianças, caridade aos necessitados são também componentes não-arbitrários da urdidura.) Ao salientar o grande elemento da distribuição de acordo com benefícios a outras pessoas, Hayek indica o motivo de numerosas transferências e, destarte, assinala que o sistema de transferência de direitos à propriedade não está simplesmente movendo sem propósito suas engrenagens. O sistema de direitos à propriedade é defensável quando constituído por objetivos particulares de pessoas distintas. Nenhum objetivo grandioso é necessário nem é requerido qualquer padrão distributivo.

Pensar que a tarefa de uma teoria de justiça distributiva é preencher o claro na frase “a cada um segundo suas \_\_\_\_\_” implica estar-se predisposto a procurar um padrão, ao passo que o tratamento separado dado a frase “de cada um segundo suas \_\_\_\_\_” focaliza produção e distribuição como duas questões distintas e independentes. Numa concepção sobre o direito a alguma coisa essas questões *não* são separadas. Quem quer que faça alguma coisa, tendo comprado ou contratado os recursos de propriedade de outrem usados no processo (transferindo algumas de suas posses para esses fatores cooperantes), tem direito a ela. A situação *não* é de alguma coisa ter sido feita e de ser questão aberta quem vai ficar com ela. As pessoas surgem no mundo já ligadas a pessoas que têm direito a ela. Do ponto de vista histórico da concepção de justiça que confere direitos à propriedade, aqueles que começam tudo de novo para completar a frase “a cada um segundo suas \_\_\_\_\_” tratam objetos como se não viessem de algum lugar, como se saíssem do nada. Uma teoria completa de justiça poderia abranger também esse caso limite. Talvez neste particular haja um uso para as concepções habituais de justiça distributiva.<sup>5</sup>

Tão enraizadas estão as máximas vazadas na forma habitual que talvez devêssemos apresentar como rival a concepção de direito à propriedade. Ignorando a aquisição e a retificação, poderíamos dizer:

De cada um segundo o que ele resolver fazer, a cada um segundo o que ele faz por si mesmo (talvez com ajuda contratada de outros) e o que os outros resolvem fazer por ele e dar-lhe parte daquilo que receberam antes (de acordo com esta máxima) e ainda não gastaram ou transferiram.

Isso, deve ter notado o leitor perspicaz, tem seus defeitos como *slogan*. Assim, como sumário e grande simplificação (e não como máxima com qualquer sentido independente), temos:

*De cada um, como eles escolherem, a cada um, como foram escolhidos.*

#### COMO A LIBERDADE PERTURBA OS PADRÕES

Não é claro como aqueles que defendem teses alternativas de justiça distributiva podem rejeitar a concepção de justiça que confere direitos à propriedade. Suponhamos que a distribuição preferida por uma dessas concepções é realizada. Vamos presumir ainda que é a que você gosta mais e chamemo-la de  $D_1$ . Talvez todos tenham parcela igual, talvez as parcelas variem de acordo com alguma dimensão a que você atribui grande valor. Suponhamos agora que Wilt Chamberlain, sendo uma grande atração de bilheteria, é objeto de grande demanda dos times de basquetebol. (Vamos supor ainda que os contratos têm duração de apenas um ano e que, depois disso, os jogadores têm passe livre.) Ele assina com um dos times o seguinte tipo de contrato: por cada jogo ganho, 25 centavos do preço de cada ingresso lhe caberá. (Ignoramos a questão aqui se ele está “arracando o couro” dos donos do time e deixando que eles se virem como puderem.) Começa o campeonato e as pessoas alegremente comparecem aos jogos de seu time. Compram os ingressos, em todas as ocasiões colocando 25 centavos separados do preço de aquisição do bilhete em uma caixa especial com o nome de Chamberlain. Ficam emocionadas ao vê-lo jogar e acham que o preço que pagam é justo. Vamos supor que, em uma temporada, um milhão de pessoas comparecem aos jogos em que ele toma parte. Wilt Chamberlain termina o campeonato com US\$ 250,000, uma soma muito maior do que a renda média e maior mesmo do que qualquer pessoa aufere. Tem ele direito a essa renda? Essa nova distribuição,  $D_2$ , é injusta? Se assim, por quê? Não há a menor dúvida se cada uma das pessoas tinha direito ao controle dos recursos que possuíam em  $D_1$ , porque esta era a distribuição (a sua favorita) que (para as finalidades do argumento) supomos que era aceitável. Cada uma dessas pessoas *resolveu* dar 25 centavos de seu dinheiro a Chamberlain. Poderiam tê-lo gasto

indo ao cinema, comprando chocolate ou números das revistas *Dissent* ou *Monthly Review*. Mas todos eles, ou pelo menos um milhão deles, convergiram na resolução de dá-los a Wilt Chamberlain em troca do prazer de vê-lo jogar basquetebol. Se  $D_1$  era uma distribuição justa, e pessoas voluntariamente passaram-na para  $D_2$ , transferindo parte das parcelas que haviam recebido sob  $D_1$  (para que, se não para fazer alguma coisa com elas?),  $D_2$  não será também justa? Se as pessoas tinham o direito de usar os recursos a que tinham direito (de acordo com  $D_1$ ), não incluiria isso terem o direito de dá-los, ou trocá-los, com Wilt Chamberlain? Poderia alguém mais queixar-se por razões de justiça? Todas as demais pessoas já possuíam sua parcela legítima sob  $D_1$ . De acordo com esta, nada há que alguém tenha que outra pessoa possa reivindicar. Depois que alguém transferisse algo para Wilt Chamberlain, terceiras partes *ainda* teriam suas parcelas legítimas. Suas parcelas não foram mudadas. De que maneira poderia essa transferência entre duas pessoas dar origem a uma reivindicação legítima de justiça distributiva a respeito de uma parcela que foi transferida, por uma terceira parte que não tinha nenhum direito, com base na justiça, a quaisquer propriedades dos outros *antes da transferência*? (e) A fim de eliminar as objeções irrelevantes neste caso, poderíamos imaginar que as trocas ocorrem em uma sociedade socialista, depois do trabalho. Depois de jogar todo basquetebol que sabe em seu dia de trabalho, ou fazer qualquer outra coisa em que se ocupa durante o dia, Wilt Chamberlain resolve fazer *horas extras* para ganhar mais dinheiro. (Inicialmente, sua quota de trabalho é estabelecida. Ele continua a trabalhar depois de tê-la atingido.) Ou imaginemos que é um malabarista que as pessoas gostam de ver e que dá espetáculos depois do expediente.

Por que deveria alguém fazer horas extras numa sociedade em que se supõe que suas necessidades sejam satisfeitas? Talvez porque se interessassem por coisas que não as simples necessidades. Eu gosto de fazer anotações nos livros que leio e ter acesso a eles para relê-los quando me dá na telha. Seria muito agradável e conveniente ter no meu quintal os recursos da Biblioteca Widener. Nenhuma sociedade, suponho, colocaria esses recursos tão perto assim das pessoas que gostariam de tê-los como parte de sua quota regular (sob  $D_1$ ). Dessa maneira as pessoas ou têm que passar sem as coisas extras que querem ou ter permissão a fim de fazer alguma coisa extra para obtê-las. Sobre que fundamento seriam proibidas as de-

sigualdades que viriam a surgir? Notem também que pequenas fábricas brotariam nas sociedades socialistas, a menos que fossem proibidas. Derreto parte de minhas posses pessoais (sob  $D_1$ ) e construo uma máquina com o material. Ofereço-lhe, e a outras pessoas, uma aula de filosofia por semana, em troca de você acionar a manivela de minha máquina, cujos produtos troco por outras coisas mais, etc. (As matérias-primas usadas pela máquina me são dadas por outros que as possuem sob  $D_1$  em troca das aulas que lhes ministro.) Todas as pessoas poderiam participar, a fim de obter coisas, além de sua quota sob  $D_1$ . Algumas pessoas gostariam mesmo de deixar seus cargos na indústria socialista a trabalhar em tempo integral nesse setor privado. No capítulo seguinte, diremos mais alguma coisa a respeito dessas questões. Aqui desejo simplesmente observar que a propriedade privada, mesmo de meios de produção, ocorreria em uma sociedade socialista que não proibisse pessoas de usar, como desejassem, os recursos que lhes foram dados sob a distribuição socialista  $D_1$ .<sup>6</sup> A sociedade socialista teria que proibir atos capitalistas a adultos que gostariam de praticá-los.

O argumento geral ilustrado pelo exemplo Wilt Chamberlain, e o dos empresários em uma sociedade socialista, é que nenhum princípio de estado final ou distributivo padronizado de justiça pode ser continuamente implementado sem interferência contínua na vida das pessoas. Qualquer padrão preferido seria transformado pelo princípio em outro não favorecido, ou por pessoas que resolvessem agir de maneiras diferentes, como por exemplo pessoas trocando bens e serviços com outras pessoas ou dando a estas pessoas coisas a que elas tinham direito de acordo com o padrão distributivo preferido. A fim de manter o padrão, teríamos que ou interferir continuamente para impedir que pessoas transferissem recursos como quisessem ou continuamente (ou periodicamente) interferir para tomar de algumas delas recursos que outras decidiram por alguma razão transferir para elas. (Mas se limites de tempo fossem estabelecidos sobre o período em que as pessoas poderiam conservar os recursos que outras voluntariamente lhes transferiram, por que deixar que conservassem esses recursos por *qualquer* período de tempo? Por que não realizar o confisco imediato?) Poder-se-ia objetar que todas as pessoas, voluntariamente, resolveriam abster-se de atos que perturbassem o padrão. Isso pressupõe irrealisticamente que: 1) todos desejariam ardente mente manter o padrão (os que não o fizerem deverão ser “reeducados” ou obrigados a praticar “autocrítica”); 2)

todos possam reunir informações suficientes sobre seus próprios atos e as atividades correntes dos demais a fim de descobrir qual de seus atos perturbará o padrão; e 3) pessoas diferentes e muito distantes poderão coordenar-lhe os atos para que se ajustem ao padrão. Compare-se com isso a maneira como o mercado se mantém neutro entre os desejos das pessoas, na medida em que reflete e transmite informações muito dispersas por intermédio de preços e coordena atividades pessoais.

Estaremos talvez forçando um pouco as coisas quando dizemos que todos os princípios padronizados (ou de estado final) provavelmente serão contrariados pelos atos voluntários de partes individuais que transferem algumas das parcelas que recebem sob os princípios. Isso porque, talvez, alguns padrões *muito* débeis não são contrariados dessa maneira. (f) Todos os padrões distributivos que incluem um componente igualitário são subvertidos, ao longo do tempo, por atos voluntários de indivíduos isolados, como também toda situação padronizada, com um conteúdo suficiente para ter sido realmente proposta como representando o âmago da justiça distributiva. Ainda assim, dada a possibilidade de que algumas débeis condições ou padrões talvez não sejam instáveis dessa maneira, seria melhor formular uma descrição explícita dos tipos de padrões interessantes cheios de conteúdo sob discussão e provar um teorema a respeito de sua instabilidade. Uma vez que, quanto mais fraca a padronização, mais provável é que o sistema que confere direitos a satisfaça, afigura-se plausível a conjectura de que qualquer padronização ou é instável ou é satisfeita pelo sistema.

#### O ARGUMENTO DE SEN

Nossas conclusões são reforçadas se estudamos um argumento geral recente desenvolvido por Amartya K. Sen.<sup>7</sup> Suponhamos que os direitos individuais são interpretados como o direito de escolher qual de duas alternativas deve ser classificada mais alto em uma ordenação social de alternativas. Adicionemos a condição fraca de que, se uma alternativa é unanimemente preferida a outra, então ela é classificada mais alto pela ordenação social. Se há dois diferentes indivíduos, cada um com direitos individuais, interpretados da maneira acima, a diferentes pares de alternativas (que não têm membros em comum), então, no caso de possível classificação de preferências

entre as alternativas pelos citados indivíduos, não há ordenação social linear. Suponhamos que a pessoa *A* tem o direito de decidir entre (*X,Y*) e a pessoa *B* entre (*Z,W*), e suponhamos ainda que suas preferências são as seguintes (e que não há outros indivíduos): *A* pessoa *A* prefere *W* a *X*, *Y* e *Z*, e a *B* prefere *Y* a *Z*, *W*, e *X*. Segundo a condição de unanimidade, no ordenamento social *W* é preferido a *X* (uma vez que cada indivíduo o prefere a *X*) e *Y* é preferido a *Z* (acontecendo a mesma coisa em relação a *Z*). Além disso, no ordenamento, *X* é preferido a *Y*, de acordo com o direito de escolha da pessoa *A* entre essas duas alternativas. Combinando essas três classificações binárias, vemos que *W* é preferido a *X*, *Y*, e *Z* no ordenamento. Contudo, de acordo com o direito de escolha da pessoa *B*, *Z* deve ser preferido a *W* na ordenação. Não há um ordenamento social que passe de um a outro e satisfaça todas essas condições e o ordenamento social, por conseguinte, é não-linear. Até aqui, o argumento de Sen.

A dificuldade surge de tratar o direito do indivíduo de escolher entre alternativas como o direito de determinar a ordenação relativa dessas alternativas na ordenação social. Não é melhor a que faz com que os indivíduos classifiquem *pares* de alternativas e separadamente as classifiquem. A classificação que fazem de pares participa de algum método de fundir preferências, a fim de produzir um ordenamento social de pares. E a escolha entre as alternativas no par mais altamente classificado no ordenamento social é feita pelo indivíduo que tem o direito de decidir entre esses pares. Esse sistema apresenta também o resultado de que uma alternativa possa ser escolhida embora *todos* prefiram alguma outra, como, por exemplo, *A* escolhe *X* a *Y*, onde (*X,Y*) é, de alguma maneira, o *par* classificado mais alto no ordenamento social de pares, embora todos, incluindo *A*, prefiram *W* a *X*. (A opção dada à pessoa *A*, porém, foi apenas entre *X* e *Y*.)

Uma concepção mais apropriada dos direitos individuais seria a seguinte: eles são co-possíveis, podendo cada pessoa exercer seus direitos como quiser. O exercício desses direitos estabelece alguns aspectos do mundo. Dentro das limitações desses aspectos fixos, a opção pode ser feita por um mecanismo de escolha social baseado em uma ordenação social. Se sobrarem quaisquer escolhas a fazer! Os direitos não determinam a ordenação social, mas sim um conjunto de limitações, dentro das quais a escolha social deve ser feita pela exclusão de certas alternativas, a fixação de outras, e assim por diante. (Se

tenho o direito de viver em Nova York ou em Massachusetts e escolho Massachusetts, então as alternativas relativas a eu viver em Nova York não são objetos apropriados a serem incluídos em um ordenamento social.) Mesmo que todas as possíveis alternativas fossem ordenadas previamente, à parte os direitos de todos, a situação não seria mudada; isso porque, neste caso, a alternativa mais altamente classificada *que não é excluída pelo exercício de seus direitos por alguém* é instituída. Direitos não determinam a posição de uma alternativa, ou a posição relativa de duas alternativas em um ordenamento social: *operam* sobre o ordenamento a fim de limitar a opção que ele pode produzir.

Se os direitos à propriedade são os direitos de dispor dela, como se quer, então a opção social tem que ocorrer *dentro* das limitações de como as pessoas resolvem exercer esses direitos. Se alguma padronização é legítima, ela se inclui no domínio da opção social e, por isso mesmo, é limitada pelos direitos das pessoas. *De que outra maneira poderíamos encarar o resultado de Sen?* A alternativa de ter-se inicialmente uma classificação social, com direitos exercidos dentro de suas limitações, não é absolutamente alternativa. Por que não escolher simplesmente a alternativa mais altamente classificada e esquecer os direitos? Se essa alternativa altamente colocada deixa algum espaço para a opção individual (e é aqui que se supõe que entrem os “direitos” de opção), tem que haver alguma coisa que impeça que essas escolhas se transformem em mais outra alternativa. Dessa maneira o argumento de Sen leva-nos de volta ao resultado de que estabelecer padronização exige interferência contínua nos atos e opções das pessoas.<sup>8</sup>

#### REDISTRIBUIÇÃO E DIREITOS DE PROPRIEDADE

Aparentemente os princípios padronizados admitem que as pessoas resolvam gastar consigo mesmas, mas não com outrem, os recursos a que têm direito (ou melhor, receberam segundo algum padrão distributivo favorecido  $D_1$ ). Isso porque, se várias pessoas resolverem gastar parte de seus recursos  $D_1$  com outra pessoa, esta receberá mais do que sua parcela  $D_1$ , perturbando dessa maneira o padrão distributivo preferido. Manter um padrão distributivo é individualismo com violência! Os princípios distributivos padronizados não dão às pessoas o que lhes confeririam os princípios de direito a al-

guma coisa, apenas mais bem distribuídos, porque não concedem o direito de fazer o que se quer com aquilo que se tem. Não admite o direito de visar a um fim que envolva (intrinsecamente ou como meio) o melhoramento da situação de outra pessoa. Nos termos dessas opiniões, as famílias são elementos perturbadores, uma vez que dentro delas ocorrem transferências que subvertem o padrão distributivo favorecido. Ou as famílias se transformam em unidades onde ocorre a distribuição, os ocupantes de colunas (sobre que fundamentos lógicos?), ou o comportamento afetivo é proibido. Cabe, de passagem, notar a posição ambivalente dos radicais em relação à família. Seus relacionamentos carinhosos são considerados como um modelo a ser emulado e disseminado por toda a sociedade, ao mesmo tempo que é denunciada como uma instituição sufocante, a ser desmantelada e condenada como foco de preocupações paroquiais que interferem na consecução de metas radicais. Precisamos dizer que não é apropriado impor à sociedade mais ampla os relacionamentos de amor e carinho que são corretos dentro da família, relacionamentos esses que são voluntariamente estabelecidos? (g) Incidentalmente o amor constitui um interessante exemplo de outro relacionamento histórico no sentido em que (tal como a justiça) depende do que realmente aconteceu. Um adulto pode vir a amar outro por causa das características deste, mas é a outra pessoa, e não as características, que é amada.<sup>9</sup> Não é transferível a alguém mais com as mesmas características, mesmo aquele que tem mais “pontos” nessas características. E perdura através de mudanças nas características que lhe deram origem. Amamos a pessoa particular que realmente encontramos. O motivo por que o amor é histórico, ligando-se dessa maneira às pessoas e não a características, constitui uma questão interessante e enigmática.

Os proponentes de princípios padronizados de justiça distributiva concentram a atenção em critérios que determinem quem deve receber propriedades, pensam nas razões por que alguém deve ter alguma coisa e também no quadro total das propriedades. Se é melhor ou não dar do que receber, os defensores desses princípios ignoram inteiramente a dimensão de dar. Ao considerarem a distribuição de bens, renda, etc., suas teorias são de justiça receptiva. Ignoram inteiramente qualquer direito que uma pessoa possa ter de dar algo a alguém. Mesmo nas trocas, em que cada parte simultaneamente dá e recebe, os princípios padronizados focalizam apenas o papel receptivo e seus supostos direitos. Dessa maneira as dis-

cussões tendem a se focalizar em se uma pessoa (deve) ter direito de herdar, e não se a pessoa (deve) ter direito de legar ou se pessoas que têm o direito de conservar têm também o de escolher que outras conservem em seu lugar. Não tenho uma boa explicação do motivo por que as teorias habituais de justiça distributiva são tão orientadas para a dimensão receptiva. Ignorar os que dão e transferem, e seus direitos, é a mesma coisa que ignorar os produtores e os direitos que eles têm. Mas por que *tudo* isso é ignorado?

Os princípios padronizados de justiça distributiva precisam de atividades redistributivas. É pequena a probabilidade de que qualquer conjunto de propriedades a que se chegou livremente satisfaça um dado padrão e é nula a probabilidade de que continue a satisfazer o padrão à medida que pessoas trocam e dão. Do ponto de vista da teoria que confere direitos à propriedade, a redistribuição é um assunto realmente sério, implicando, como de fato acontece, a violação de direitos das pessoas. (Uma exceção seriam os apossementos que ocorrem de acordo com o princípio de reparação de injustiças.) E é sério também de outros pontos de vista.

A tributação da renda gerada pelo trabalho está na mesma situação que o trabalho forçado. (h) Algumas pessoas consideram essa alegação obviamente verdadeira: apossar-se dos ganhos de  $n$  horas de trabalho é a mesma coisa que tomar  $n$  horas da pessoa, tal como forçar alguém a trabalhar  $n$  horas para as finalidades de outrem. Já alguns consideram tal alegação absurda. Mas mesmo estes, se são contra o trabalho forçado, seriam contra a forçar *hippies* desempregados a trabalhar em benefício dos necessitados. (i) E objetariam a forçar todas as pessoas a trabalharem cinco horas extras cada semana para ajudar os carentes. Mas um sistema que tira cinco horas de salários em imposto não lhes parece igual ao que obriga alguém a trabalhar cinco horas, uma vez que este lhe oferece uma faixa mais ampla de escolha em atividades do que a taxação em espécie, especificado o tipo particular de trabalho. (Mas podemos imaginar uma graduação de sistemas de trabalho forçado, de um que especifica uma atividade particular a outro que oferece escolha entre duas atividades, a outro..., e assim por diante.) Além do mais, pessoas imaginam um sistema como algo parecido com um imposto proporcional incidente sobre tudo acima do necessário às necessidades básicas. Pensam alguns que esse fato não obriga ninguém a trabalhar horas extras, uma vez que não há número fixo dessas horas que é obrigado a trabalhar e porque ele pode evitar inteira-

mente o imposto ganhando apenas o suficiente para atender às suas necessidades básicas. Esta é uma idéia muito estranha de forçar no caso daqueles que pensam *também* que as pessoas são forçadas a fazer alguma coisa *em todos os casos* em que as alternativas abertas a elas são muito piores. Ainda assim, *nenhuma* dessas duas opiniões é correta. O fato de outros intervirem intencionalmente, com violação de uma restrição indireta contra a agressão, ameaçando empregar a força para limitar as alternativas, neste caso pagar impostos ou (presumivelmente, a pior alternativa) ganhar para a mera subsistência, transforma o sistema de tributação em um de trabalhos forçados e o distingue de outros casos de escolhas limitadas que não são forçadas.<sup>10</sup>

O homem que resolve trabalhar mais horas para ganhar uma renda mais do que suficiente para suas necessidades básicas, prefere alguns bens ou serviços extras ao ócio e às atividades que poderia realizar durante as horas em que estaria de folga, ao passo que o homem que resolve não fazer serviços extraordinários prefere as atividades de lazer aos bens ou serviços extras que poderia adquirir trabalhando mais. Dada essa situação, se seria ilegítimo que o sistema tributário confiscasse parte do lazer de um homem (trabalhos forçados) para o fim de servir aos necessitados, de que maneira poderia ser legítimo que expropriasse os bens de um homem para o mesmo objetivo? Por que deveríamos tratar o homem, cuja felicidade requer certos bens materiais ou serviços, de forma diferente do homem cujas preferências e desejos tornam tais coisas desnecessárias para sua felicidade? Por que deveria o homem que prefere ir ao cinema (e tem que ganhar dinheiro extra para comprar o ingresso) ser objeto da exigência obrigatória de ajudar os necessitados, enquanto que a pessoa que prefere apreciar o pôr-do-sol (e daí não ganha nenhum dinheiro extra) não é? Realmente não é de surpreender que os redistributivistas resolvam ignorar o homem cujos prazeres são assim tão facilmente conseguidos sem trabalho extra, enquanto acrescentam mais um fardo ao pobre infeliz que tem que trabalhar para obter seus prazeres? Quando nada, teríamos esperado o oposto. Por que deve a pessoa sem desejos de coisas materiais e de consumo escolher sem impedimento sua alternativa viável preferida, ao passo que o homem cujos prazeres e deveres envolvem coisas materiais e que tem que trabalhar para ganhar um dinheiro extra (desta maneira servindo quem quer que considere suas atividades suficientemente valiosas para lhe pagar) é limitado no

que pode realizar? Talvez, em princípio, não haja diferença e talvez alguns pensem que a resposta diz respeito meramente à conveniência administrativa. (Essas questões e problemas não perturbarão aqueles que pensam que o trabalho forçado, a fim de ajudar as necessidades ou a realizar o padrão de resultado final preferido, é aceitável.) Em uma discussão mais ampla, teríamos (e quereríamos) que ampliar nosso argumento a fim de incluir juros, lucros empresariais, etc. Aqueles que duvidam de que essa ampliação possa ser realizada e que traçam a linha na tributação da renda produzida pelo trabalho, teriam que formular princípios padronizados *históricos* muito complicados, uma vez que os princípios de resultado final não distinguem de qualquer maneira entre *fontes* de renda. Achamos que será suficiente por ora afastarmo-nos dos princípios de resultado final e esclarecer como vários princípios padronizados dependem de idéias particulares sobre as fontes, a ilegitimidade ou menor legitimidade dos lucros, juros, etc., que podem muito bem ser equivocadas.

Que tipo de direito sobre os outros um padrão de estado final legalmente institucionalizado dá à pessoa? O âmago da idéia de direito de propriedade a *X*, em relação ao qual outras partes da idéia devem ser explicadas, é o direito de determinar o que será feito com *X*, o direito de escolher qual do conjunto limitado de opções a respeito de *X* será realizado ou tentado.<sup>11</sup> As restrições são estabelecidas por outros princípios ou leis operantes na sociedade; em nossa teoria, pelos direitos lockeanos que as pessoas possuem (no Estado mínimo). Os direitos de propriedade que tenho à minha faca me permitem deixá-la onde eu quiser, mas não fincada no peito de outra pessoa. Posso escolher qual das opções aceitáveis envolvendo a faca será realizada. Essa idéia de propriedade ajuda-nos a compreender por que teóricos mais antigos falavam de pessoas terem a propriedade de si mesmas e de seu trabalho. Consideravam cada pessoa como tendo o direito de decidir o que seria e o que faria e também o de colher os benefícios do que fizesse.

Esse direito de escolher a alternativa a ser realizada em um conjunto limitado pode pertencer a um *indivíduo* ou a um *grupo*, neste último caso com algum procedimento para se chegar a uma decisão comum, ou o direito passar de um lado para outro, de modo que em um ano eu decido o que deve acontecer com *X* e no ano seguinte você é quem decide (sendo excluída talvez a alternativa de destruição). Ou, no mesmo período de tempo, alguns tipos de deci-

sões sobre *X* podem ser tomados por mim e outros por você. E assim por diante. Carecemos de um aparato analítico adequado e frutífero para classificar os *tipos* de limitações ao conjunto de opções no seio das quais as escolhas devem ser feitas e os *tipos* de maneira em que os poderes de decisão podem ser mantidos, divididos e amalgamados. Uma *teoria* de propriedade conteria, entre outras coisas, essa classificação de limitações e modos de decisão, e de um pequeno número de princípios se seguiria uma série de interessantes enunciados sobre as *consequências* e efeitos de certas combinações de limitações e modos de decisão.

Quando princípios de justiça distributiva de resultado final são incorporados à estrutura judiciária de uma sociedade, eles (como acontece com a maioria desses princípios) dão a todos os cidadãos um direito impositivo a alguma parte do produto social total, isto é, a alguma parte da soma total dos produtos individual e conjuntamente gerados. Esse produto social total é gerado por indivíduos que trabalham, utilizando meios de produção que outros pouparam para que existissem, e por pessoas que organizam a produção e criam meios para produzir novas coisas ou coisas antigas de nova maneira. Sobre esse conjunto de atividades individuais, os princípios distributivos padronizados conferem a cada indivíduo um direito impositivo. Todos eles têm um direito às atividades e produtos dos demais, independentemente de se estes participam de relacionamentos particulares que dão origem a esses direitos e sem levar em conta se eles assumem esses direitos por caridade ou em troca de alguma coisa.

Seja isso feito através de tributação dos salários, ou dos salários acima de certo volume, ou de confisco de lucros ou ainda se há uma grande *panela social*, de modo que não é claro o que vem de onde e para onde vai, os princípios padronizados implicam a apropriação de atos de outras pessoas. Tomar os resultados do trabalho de alguém equivale a tomar-lhe horas e dirigi-lo para que execute várias atividades. Se pessoas o obrigam a realizar certo trabalho, ou trabalho não remunerado, durante certo período de tempo, elas decidem o que você tem que fazer e a que finalidades seu trabalho deve atender, à parte suas próprias decisões. Esse processo, pelo qual lhe tomam essa decisão, transformam-nos em *co-proprietários* de sua pessoa, dão-lhes um direito de propriedade sobre você, da mesma maneira que ter esse controle e poder de decisão parcial,

por direito, sobre um animal ou objeto inanimado implicaria ter um direito de propriedade sobre eles.

Os princípios de justiça distributiva de resultado final e a maioria dos padronizados instituem a posse (parcial) por outros de pessoas, seus atos e trabalho. Esses princípios implicam uma mudança da idéia liberal clássica de propriedade de si mesmo para uma de direitos de propriedade (parciais) sobre *outras* pessoas.

Considerações como essas antepõem as concepções de justiça de resultado final e outras à questão de se os atos necessários para estabelecer o padrão escolhido não violam em si restrições morais indiretas. Qualquer idéia que sustente que há restrições morais indiretas aos atos, que nem todas as considerações morais podem ser incorporadas aos resultados finais que se pretende alcançar (ver Cap. 3, pp. 43-45) tem que enfrentar a possibilidade de que alguns de seus objetivos não sejam alcançáveis pelos meios disponíveis moralmente permissíveis. Um teórico do direito a coisas enfrentaria esses conflitos em uma sociedade que se desviasse dos princípios de justiça para a geração de propriedades se e apenas se os atos possíveis para implementar os próprios princípios violassem algumas restrições morais. Uma vez que o desvio dos dois princípios de justiça (de aquisição e transferência) implicará a intervenção direta e agressiva de outras pessoas para violar direitos, e uma vez que as restrições morais não excluem ação defensiva ou retributiva nesses casos, o problema do teórico do direito raramente será urgente. E quaisquer dificuldades que tenha em aplicar o princípio de reparação a pessoas que pessoalmente não violaram os dois primeiros princípios, serão as de equilibrar as considerações conflitantes, de modo a formular corretamente o próprio princípio de reparação. Não violará restrições morais indiretas aplicando o princípio. Proponentes de concepções padronizadas de justiça, contudo, enfrentam freqüentemente colisões de frente (e amargas caso amem cada um dos lados opostos) entre restrições morais indiretas sobre como indivíduos podem ser tratados e sua concepção padronizada de justiça, que prevê um padrão de estado final ou outro qualquer que *tem* que ser implementado.

Pode uma pessoa emigrar de uma nação que institucionalizou algum princípio distributivo de resultado final ou padronizado? Para alguns princípios (o de Hayek, por exemplo) a emigração não configura problema teórico. Mas para outros é uma questão complicada. Vejamos o caso de uma nação que tem um sistema compulsó-

rio de assistência social mínima de ajuda aos mais necessitados (ou organizado de modo a maximizar a posição do grupo que está em piores condições). Ninguém pode recusar-se a participar dele. (Ninguém pode dizer: "Não me obrigue a contribuir para os outros e não me dê assistência, através desse mecanismo compulsório, se eu vier a ser um necessitado.") Todo mundo acima de certo nível é obrigado a contribuir para ajudar os necessitados. Se a emigração do país fosse permitida, porém, todos poderiam resolver ir viver em outro país que não tem esse sistema social obrigatório, mas no restante (tanto quanto possível) fosse idêntico. Nesse caso, o único motivo da pessoa para emigrar seria evitar participar do plano compulsório de assistência social. E se for embora, os necessitados no primeiro país não receberão dele ajuda (compulsória). Que fundamentos lógicos produzem o resultado de que a pessoa possa emigrar, mas seja proibida de ficar e preferir não contribuir para o sistema de assistência social? Se atender às necessidades dos necessitados é de importância esmagadora, isso milita contra permitir a recusa em participar, no país, mas milita também contra a emigração. (E justificaria inclusive, até certo ponto, seqüestrar pessoas que vivam em um país sem sistema social compulsório, que poderiam ser forçadas a contribuir para os necessitados em sua comunidade?) Talvez o componente crucial da posição que permite emigração exclusivamente para evitar certos arranjos, mas não que alguém, internamente, se recuse a participar, seja a preocupação com sentimentos fraternais dentro do país "Não queremos aqui ninguém que não contribui, que não se importa o suficiente com os demais para contribuir." Nesse caso essa preocupação teria que estar vinculada à idéia de que a ajuda forçada tende a produzir sentimentos fraternais entre o que ajuda e o que é ajudado (ou talvez apenas à idéia de que o conhecimento de que alguém não está ajudando voluntariamente gera sentimentos não fraternais.)

#### A TEORIA DE AQUISIÇÃO DE LOCKE

Antes de passarmos a estudar em detalhes outras teorias de justiça, teremos que introduzir um pouco mais de complexidade na estrutura da teoria do direito a coisas. Faremos isso melhor, considerando a tentativa de Locke em formular um princípio de justiça na aquisição de um bem. Julga ele os direitos de propriedade em um

objeto sem dono como originário do fato de alguém misturar seu trabalho com o mesmo. Isso dá origem a numerosas questões. Quais são as fronteiras daquilo com que o trabalho é misturado? Se um astronauta privado limpa um lugar em Marte, misturou ele seu trabalho com todo o planeta (que passa a ser seu), todo o universo, ou apenas com um dado lote? Que lote um ato transforma em propriedade? A área mínima (possivelmente não contínua), de modo que um ato reduz a entropia nessa área, e não em outro local? Poderá terra virgem (sobrevoada a alta altitude por um avião para fins de pesquisa ecológica) ser posta sob regime de propriedade, segundo um princípio lockeano? Construir uma cerca em torno de um território presumivelmente nos tornaria proprietários apenas da cerca (e da terra imediatamente embaixo dela).

Por que misturar nosso trabalho com alguma coisa nos torna proprietário dela? Talvez porque possuímos nosso próprio trabalho, de modo que passamos a possuir uma coisa antes sem dono que é saturada com aquilo que possuímos. A propriedade infiltra-se no resto. Mas por que misturar aquilo que posso com aquilo que não posso não é uma maneira de perder o que tenho, e não de ganhar o que não tenho? Se posso uma lata de suco de tomate e derramo-a no mar, de modo que suas moléculas (tornadas radioativas para que eu possa controlar isso) se misturem uniformemente com o mar, posso eu, por isso, a possuir o mar ou gastei totalmente meu suco de tomate? Talvez a idéia, em vez disso, seja que trabalhar em alguma coisa melhora-a e a torna mais valiosa e todos têm direito a possuir uma coisa cujo valor eles criaram. (Reforçando isso, talvez, haja a idéia de que trabalhar é desagradável. Se alguma pessoa faz coisas sem esforço, como os personagens do desenho animado *O Submarino Amarelo*, que deixam flores na esteira do barco, teriam menos direito aos seus próprios produtos, cuja criação nada lhes custou?) Ignoremos o fato de que trabalhar em alguma coisa poderia torná-la menos valiosa (como borifar com spray cor-de-rosa um pedaço de madeira flutuante que encontramos). Por que deveria nosso direito de propriedade estender-se a todo o objeto e não apenas ao *valor adicionado* que nosso trabalho produziu? (Essa referência a valor poderia servir também para delimitar a extensão da propriedade, como, por exemplo, substituir "reduz a entropia em" por "aumenta o valor de" nos critérios de entropia acima.) Nenhum esquema prático ou coerente de propriedade por valor adicionado foi ainda elaborado e ele provavelmente não resistiria às

objeções (semelhantes a elas) que derrubaram a teoria de Henry George.

Será implausível considerar melhorar um objeto como suficiente para conferir plena propriedade ao mesmo, se o estoque de objetos sem dono for limitado. Isso porque um objeto que passa a propriedade de alguém muda a situação de todas as outras pessoas, uma vez que, antes, elas tinham liberdade (no sentido que lhes dá Hohfeld) de usá-lo, o que não acontece mais. Esta mudança na situação dos outros (retirando-lhes a liberdade de agir no tocante a um objeto que antes não tinha dono), porém, não precisa tornar-lhes pior a situação. Se eu me aproprio de um grão de areia de Coney Island, ninguém mais pode fazer o que quiser com *aquele* grão. Mas sobram grãos à vontade para que façam com eles o que quiserem. Ou, se não grãos de areia, outras coisas. Alternativamente, as coisas que faço com o grão de areia de que me apropriei pode melhorar a posição dos demais, compensando-lhes a perda de liberdade para usá-lo. O ponto crucial é se a apropriação de um objeto sem dono torna pior a situação dos demais.

A condição de Locke, de que tenha sido "deixado tanto e tão bom em comum para os outros" (sec. 27) visa a garantir que a situação destes não ficará pior. (Se esta condição é satisfeita, há qualquer motivação para sua condição posterior de não desperdício?) Freqüentemente se diz que essa condição aplicava-se outrora, mas não mais agora. Mas parece haver aqui um argumento para a conclusão de que se a condição não mais se mantém, então não pode jamais ter-se mantido, de modo a gerar direitos de propriedade permanentes e de herança. Consideremos a primeira pessoa *Z* para quem não há o suficiente e tão bom para que se aproprie. A última pessoa *Y* a apropriar-se deixou *Z* sem sua liberdade anterior de agir sobre um objeto e, assim, piorou-lhe a situação. Assim, a apropriação praticada por *Y* não é permitida pela condição de Locke. Por conseguinte, a penúltima pessoa *X* a apropriar-se deixou *Y* em pior situação, uma vez que o ato de *X* acabou com a apropriação permissível. Neste caso, o antepenúltimo apropriador, *W*, acabou com a apropriação permissível e assim, uma vez que agravou a situação de *X*, a apropriação que ele praticou não era permissível. E assim vai, recuando até a primeira pessoa, *A*, que se apropriou de um direito de propriedade permanente.

Esse argumento, contudo, vai depressa demais. Alguém pode, de duas maneiras, ser colocado em pior situação pelo ato de apro-

priação de outro: em primeiro lugar ao perder a oportunidade de melhorar sua situação por uma apropriação particular ou qualquer outra; e em segundo por não ser mais capaz de usar livremente (sem apropriação) o que antes poderia fazer. Uma exigência *rigorosa* de que outra pessoa não fosse colocada em pior situação por uma apropriação excluiria a primeira maneira, se nada mais compensasse a diminuição de oportunidade, bem como a segunda. Uma especificação *mais fraca* excluiria a segunda maneira, mas não a primeira. Com a condição mais fraca não podemos voltar tão rapidamente de *Z* para *A*, como no argumento acima. Isso porque, embora a pessoa *Z* não possa mais *apropriar-se*, pode restar-lhe a possibilidade de *usar*, como antes. Neste caso a apropriação praticada por *Y* não violaria a condição lockeana mais fraca. (Restando menos do que pessoas têm liberdade de usar, os usuários poderiam enfrentar mais inconveniências, congestionamento, etc.; dessa maneira, a situação dos demais poderia ser piorada, a menos que a apropriação cessasse muito antes desse ponto.) É discutível que ninguém possa legitimamente queixar-se se a condição mais fraca for satisfeita. Contudo, como isso é menos claro do que no caso da condição mais rigorosa. Locke pode ter tido em mente que sua condição rigorosa “tanto e tão bom” permanecesse e talvez tenha proposto a condição de não desperdício a fim de retardar a chegada ao ponto final, de onde o argumento volta rapidamente para trás.

Será tornada pior a situação de pessoas que não podem se apropriar de alguma coisa (não havendo mais objetos acessíveis e úteis não possuídos por alguém) por um sistema que permite a apropriação e a propriedade permanente? Neste ponto aparecem várias considerações sociais bem conhecidas favoráveis à propriedade privada: ela aumenta o produto social, pondo os meios de produção nas mãos daqueles que podem usá-los da forma mais eficiente (lucrativa?); a experimentação é estimulada, porque, com pessoas separadas controlando os recursos, não há uma única pessoa ou pequeno grupo com quem alguém com uma nova idéia tenha que convencer para submetê-la a teste; a propriedade privada permite às pessoas decidirem sobre o padrão e tipos de riscos que desejam correr, levando a tipos especializados de aceitação dos mesmos; a propriedade privada protege pessoas no futuro, levando alguns a reter recursos tirados do consumo corrente para futuros mercados; proporciona fontes alternativas de emprego para pessoas impopulares que não têm que convencer qualquer única pessoa ou

grupo a contratá-las, etc. Essas considerações entram em uma teoria lockeana para sustentar a alegação de que a apropriação da propriedade privada satisfaz à intenção por trás da condição “o suficiente e tão bom”, mas *não* como justificação utilitarista da propriedade. Ingressam elas na teoria para refutar a alegação de que, porque a condição é violada, nenhum direito natural à propriedade privada pode surgir através de um processo lockeano. A dificuldade de elaborar um argumento desses para demonstrar que a condição é satisfeita reside na fixação da linha-base apropriada para a comparação. *Como* a apropriação lockeana não colocaria as pessoas em pior situação do que ficariam?<sup>12</sup> Essa questão de fixar a linha-base requer investigação mais detalhada do que podemos fazer aqui. Seria desejável ter uma estimativa da importância econômica geral da apropriação inicial, a fim de verificar quanta liberdade há para teorias diferentes de apropriação e de localização da linha-base. Talvez essa importância possa ser medida pela percentagem de toda renda que se baseia em matérias-primas não transformadas e em dados recursos (e não em ações humanas), principalmente a renda de aluguel que representa o valor não melhorado da terra e o preço de novas matérias-primas *in situ*, e pela percentagem de riqueza corrente que representa tal renda no passado. (j)

Cabe notar que não são apenas as pessoas que defendem a propriedade *privada* que necessitam de uma teoria de como os direitos à propriedade legitimamente surgiram. Os que acreditam em propriedade coletiva, como, por exemplo, os que acham que um grupo de pessoas que vive em uma área possui conjuntamente o território ou seus recursos minerais, têm também que fornecer uma teoria de como surgem esses direitos de propriedade. Precisam demonstrar por que as pessoas que nele vivem têm direitos de decidir o que deve ser feito com a terra e recursos que lá existem e que pessoas que vivem em outro local não os têm (no tocante à mesma terra e aos recursos).

#### A CONDIÇÃO

Se a teoria de apropriação de Locke pode ser ou não interpretada de maneira a enfrentar várias dificuldades, presumo que qualquer teoria adequada de justiça na aquisição conterá uma condição semelhante à mais fraca das que atribuímos a Locke. Um processo

que normalmente dá origem a um direito de propriedade permanente, transmissível por herança, em uma coisa não possuída previamente, não o fará se por ele é piorada a situação de outros que não têm mais liberdade de usar a tal coisa. É importante especificar esse modo particular de agravar a situação de outrem, porquanto a condição não inclui outros modos. Não prevê, por exemplo, o agravamento devido às oportunidades mais limitadas de apropriar-se de alguma coisa (a primeira maneira acima, correspondente à condição mais rigorosa) e tampouco leva em conta como eu “pior” a situação de um vendedor se me aproprio de materiais para fabricar parte do que ele está vendendo e em seguida entro em concorrência com ele. Alguém cuja apropriação de outra maneira violaria a condição poderá ainda apropriar-se, contanto que compense os demais, de modo que suas situações não se tornem por esse ato piores. A menos que compense essas pessoas, a apropriação que pratica violará a condição do princípio de justiça na aquisição e será ilegítima.(k) Uma teoria de apropriação que incorpore essa condição lockeana tratará corretamente dos casos (objeções à teoria que careçam de tal condição) em que alguém se apropria do suprimento total de alguma coisa necessária à vida. (l)

A teoria que inclua essa condição em seu princípio de justiça na aquisição terá que conter também um princípio, mais complexo, de justiça na transferência. Certos reflexos da condição sobre a apropriação limitam ações posteriores. Se o fato de eu me apropriar do total de uma certa substância viola a condição lockeana, o mesmo acontece se me aproprio de parte e compro o resto de outros que o obtiveram sem por isso desrespeitá-la. Se a condição impede que alguém se aproprie de toda a água potável do mundo, ela impede também que ele a compre toda. (Mais débil, e complicadamente, pode impedir que cobre certos preços por parte de seu suprimento.) Essa condição (quase?) nunca se concretiza: quanto mais alguém adquire uma substância escassa que os outros querem, mais subirá o preço do resto e mais difícil será para ele adquirir tudo. Mas ainda assim podemos, pelo menos, imaginar que alguma coisa parecida acontece: alguém faz ofertas simultâneas secretas aos donos separados de uma substância, cada um dos quais vende, supondo que pode facilmente comprar mais dos outros donos; ou uma catástrofe natural destrói todo o suprimento de alguma coisa, exceto o que está de posse de uma única pessoa. No princípio não seria permitível que o suprimento total fosse apropriado por uma única

pessoa. Sua aquisição posterior do mesmo não demonstra que a apropriação inicial violou a condição (nem mesmo mediante um argumento inverso, semelhante ao discutido acima, que tentava traçar Z de volta a A). Ao contrário, é a combinação da apropriação inicial *mais* todas as transferências e ações posteriores que violam a condição lockeana.

O título de cada dono à sua propriedade inclui a tonalidade histórica da condição lockeana sobre apropriação. Isso exclui a transferência de sua propriedade para um aglomerado que de fato viola a condição lockeana e também que a use de uma maneira, em conluio com outros ou independentemente, que viole a condição, ao tornar a situação dos demais pior do que sua situação de linha-base. Uma vez se saiba que a propriedade de alguém se choca com a condição lockeana, há limites rigorosos ao que ele pode fazer com (o que neste momento é difícil denominar sem reservas) “sua propriedade”. Dessa forma uma pessoa não pode apropriar-se do único olho d’água em um deserto e cobrar o que quiser. Nem cobrar o que queira se possui um deles e, infelizmente, acontece que todos os olhos d’água no deserto secaram, menos o seu. Esta circunstância infeliz, que reconhecidamente não é culpa sua, põe em operação a condição lockeana e limita-lhe os direitos de propriedade. (m) Analogamente o direito de propriedade do dono da única ilha em uma área não permite que ele ordene ao sobrevivente de um naufrágio que saia de sua ilha, acusando-o de invasão, porquanto isso violaria a condição lockeana.

Notem que a teoria não diz que os donos têm de fato esse direito, mas sim que os direitos são anulados a fim de evitar-se alguma catástrofe. (Direitos suprimidos não desaparecem. Deixam algum tipo de vestígio nos casos sob discussão.)<sup>13</sup> Não há essa supressão externa (e *ad hoc*?). Considerações internas à própria teoria de propriedade, à teoria de aquisição e apropriação fornecem os meios para tratar esses casos. Os resultados, porém, podem ser coextensivos com alguma condição a respeito da catástrofe, uma vez que a linha-base para comparação é tão baixa em comparação com a produtividade de uma sociedade com apropriação privada, que a questão de a condição lockeana ser violada surge apenas no caso de catástrofe (ou de uma situação deserto-ilha).

O fato de que alguém possua o suprimento total de alguma coisa necessária para que outras pessoas continuem vivas não implica

que sua apropriação (ou de qualquer outra pessoa) de alguma coisa deixou algumas pessoas (imediatamente ou depois) em pior situação do que a linha-base. O pesquisador médico que sintetiza uma nova substância que combate eficazmente certa doença e que se recusa a vendê-la, exceto em seus termos, não piora a situação dos demais ao privá-los do que quer que ele tenha apropriado. Os demais podem facilmente possuir os mesmos materiais que ele apropriou. A apropriação ou compra pelo pesquisador dos produtos químicos não os tornou mais escassos, de maneira a violar a condição lockeana. Nem o faria alguém mais que comprasse ao médico o suprimento total da substância sintetizada. O fato de o pesquisador usar produtos químicos de fácil acesso para sintetizar o medicamento não viola mais a condição lockeana do que o fato de que o único cirurgião capaz de realizar uma dada operação come alimentos de obtenção fácil para permanecer vivo e gerar energia para trabalhar. Isso demonstra que a condição lockeana não é um “princípio de resultado final”. Ela se concentra em uma maneira particular em que as ações apropriativas afetam os demais, e não na estrutura da situação resultante.<sup>14</sup>

Coloca-se em situação intermediária entre alguém que se apossa de todo o suprimento público e alguém que produz a oferta total com substâncias facilmente acessíveis aquele que se apropria da oferta total de alguma coisa de uma maneira que dela não priva os demais. Suponhamos, por exemplo, que alguém descobre uma nova substância em um local muito remoto. Descobre que ela é capaz de curar certa doença e se apropria do suprimento total. Ele não agrava a situação dos demais. Se não houvesse achado por acaso a substância, ninguém mais a teria encontrado e os demais permaneceriam sem ela. Contudo, à medida que passa o tempo, aumenta a probabilidade de que outros descubram a substância. Sobre esse fato poder-se-ia basear um limite ao seu direito de propriedade à substância, de modo que outros não ficassem abaixo de sua posição na linha-base, como, por exemplo, a transmissão da mesma em herança poderia ser limitada. A questão de alguém piorar a situação de outrem ao privá-lo de alguma coisa que, de outra maneira, ele possuiria, poderá esclarecer também o caso das patentes. A patente de um inventor não priva ninguém de um objeto que não existiria se não fosse por ele. Ainda assim a patente produziria esse efeito sobre outros que inventassem independentemente o objeto. Por conseguinte esses inventores independentes, a quem caberia o

ônus de provar a descoberta independente, não deveriam ser impedidos de utilizar sua própria invenção como desejassem (incluindo vendê-la a outras pessoas). Além disso um invento conhecido reduz drasticamente as possibilidades de uma invenção independente real. As pessoas que sabem da existência de uma invenção geralmente não tentam reinventá-la, e a idéia de descoberta independente, neste particular, seria, na melhor das hipóteses, nebulosa. Ainda assim podemos supor que na ausência da invenção original mais tarde alguém teria chegado a ela. Isso sugere que se coloque um limite de tempo à vigência das patentes, como regra empírica para aproximar-se do tempo que levaria, na ausência de conhecimento da invenção, para a invenção independente.

Acredito que a livre operação do sistema de mercado não se chocará realmente com a condição lockeana. (Recorde-se o leitor que crucial para nossa história na Parte I, sobre a maneira como uma agência de proteção torna-se dominante e monopólio *de facto*, é o fato de que ela usa de força em situações de conflito, e não está meramente em concorrência com outras agências. Uma história semelhante, porém, não pode ser contada a respeito de outros negócios.) Se esta visão é correta, a condição não desempenhará um papel muito importante nas atividades das agências de proteção e não criará qualquer oportunidade significativa de futura ação do Estado. Realmente, não fossem pelos efeitos da prévia ação estatal *ilegítima*, pessoas não pensariam na possibilidade de a condição ser violada como mais interessante do que qualquer outra possibilidade lógica. (Aqui fazemos uma alegação histórica empírica, como acontecerá também com quem discorda dela.) Isso completa nossa descrição da complicação que a condição lockeana introduz na teoria do direito a coisas.

## SEÇÃO 2

### A TEORIA DE RAWLS

Podemos colocar nossa discussão de justiça distributiva sob luz mais clara, estudando com alguns detalhes a recente contribuição de John Rawls ao assunto. O *A Theory of Justice*<sup>15</sup> é um trabalho vigoroso, profundo, sutil, amplo, sistemático sobre filosofia política e moral como nunca se viu igual desde as obras de John Stuart

Mill. É uma fonte de idéias esclarecedoras integradas em um belo conjunto. Os filósofos políticos têm agora ou de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicar por que não o fazem. As considerações e distinções que formulamos abaixo são iluminadas (e ajudam a iluminar) a soberba apresentação da concepção alternativa de Rawls. Nem mesmo aqueles que permanecerem céticos depois de se digladiarem com a visão sistemática de Rawls aprenderão muito com um estudo acurado da mesma. Não me refiro apenas ao aguçamento miliano de nossas idéias ao combater (aquel que julgamos ser) o erro. É impossível ler o livro de Rawls sem absorver muito, talvez transmutado, em nossa própria visão aprofundada. E é impossível terminar de ler seu livro sem uma nova e inspiradora visão do que uma teoria moral pode tentar fazer e unificar, e como uma teoria completa pode ser bela. Permito-me aqui concentrar-me nas discordâncias com o pensamento de Rawls, apenas porque tenho certeza de que meus leitores já descobriram por si mesmos suas muitas virtudes.

#### COOPERAÇÃO SOCIAL

Começarei estudando o papel dos princípios de justiça. Vamos supor, a fim de fixar idéias, que uma sociedade é uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que, em suas relações recíprocas, reconhecem certas regras de conduta como obrigatorias e que, na maior parte do tempo, agem de acordo com elas. Suponhamos ainda que essas regras especificam um sistema de cooperação previamente elaborado para promover o bem dos que nele tomam parte, uma vez que, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo para vantagem mútua, é tipicamente caracterizada tanto por conflito como por identidade de interesses. Há identidade de interesses, dado que a cooperação social torna possível uma melhor vida para todos do que teria existido se todos vivessem exclusivamente de seus próprios esforços. Há conflito de interesses, porquanto as pessoas não são indiferentes à maneira como os benefícios maiores produzidos por sua colaboração são distribuídos, uma vez que para promover seus fins todos preferem uma parcela maior a uma menor. É necessário um conjunto de princípios para que se escolha entre os vários arranjos sociais que determinam essa divisão de vantagens e para respaldar um acordo sobre as parcelas distributivas corretas. Esses princípios são os de justiça social: eles proporcionam maneiras de prescrever direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição correta dos benefícios e ônus da cooperação social.<sup>16</sup>

Imaginemos  $n$  indivíduos que não cooperam e vivem exclusivamente de seus próprios esforços. Cada pessoa  $i$  recebe um pa-

gamento, retorno, renda, etc.,  $S_i$ . A soma total do que cada indivíduo consegue atuando separadamente é

$$S = \sum_{i=1}^n S_i.$$

Cooperando, eles podem obter uma soma total maior,  $T$ . O problema da justiça social distributiva, segundo Rawls, é como esses benefícios da cooperação devem ser distribuídos ou alocados. O problema pode ser colocado de duas maneiras: como deve ser alocado o total  $T$ ? Ou como deve ser alocado o volume incremental decorrente da cooperação social, isto é, os benefícios da cooperação social  $T - S$ ? A última formulação supõe que cada indivíduo  $i$  recebe do subtotal  $S$  de  $T$  sua parcela  $S_i$ . Diferem as duas formulações do problema. Quando combinada com a distribuição não cooperativa de  $S$  (cada  $i$  recebendo  $S_i$ ), uma distribuição "aparentemente justa" de  $T - S$  sob a segunda versão talvez não produza uma distribuição "aparentemente justa" de  $T$  (a primeira versão). Alternativamente, uma distribuição aparentemente justa de  $T$  pode dar a um dado indivíduo  $i$  menos que sua parcela de  $S_i$ . (A restrição  $T \geq S_i$  à resposta à primeira formulação do problema, onde  $T_i$  é a parcela em  $T$  do  $i$ -ésimo indivíduo, excluiria essa possibilidade.) Rawls, sem fazer uma distinção entre essas duas formulações do problema, escreve como se sua preocupação fosse com a primeira, isto é, como a soma total  $T$  deve ser distribuída. Poder-se-ia alegar para justificar a concentração no primeiro caso, que, devido aos enormes benefícios da cooperação social, as parcelas não cooperativas  $S_i$  são tão pequenas em comparação com quais parcelas cooperativas  $T$  que podem ser ignoradas no equacionamento da justiça social, embora devamos notar que esta certamente não é a maneira como pessoas que entrem em cooperação entre si concordariam em conceber o problema de dividir os benefícios da cooperação.

Por que a cooperação social *cria* o problema da justiça distributiva? Não haveria problema de justiça e nenhuma necessidade de uma teoria de justiça, se não houvesse absolutamente cooperação social, cada pessoa obtendo sua parcela exclusivamente por

seus próprios esforços? Se supomos, como Rawls parece fazer, que essa situação não coloca questões de justiça distributiva, então, em virtude de que fatos da cooperação social essas questões emergem? O que é que há na cooperação social que gera problemas de justiça? Não se pode dizer que haverá reivindicações conflitantes apenas onde há cooperação social e que indivíduos que produzem independentemente e (inicialmente) defendem-se por si mesmos não farão em relação a outros reivindicações de justiça. Se houvesse dez Robinson Crusoe, cada um trabalhando sozinho durante dois anos em ilhas separadas, que descobrissem que cada um existia, e os fatos de suas diferentes parcelas, através de comunicação de rádio com transmissores deixados nos locais 20 anos antes, não poderiam eles apresentar reivindicações uns aos outros, supondo que fosse possível transferir bens de uma ilha para outra?<sup>17</sup> Não apresentaria o menos aquinhoados uma reivindicação sobre fundamento de necessidade, ou de que sua ilha era a mais pobre desde o início, ou ainda que, por natureza, era o menos capaz de se virar por si mesmo? Não poderia ele dizer que a justiça exigia que os outros lhe dessem um pouco mais, alegando ser injusto que devesse receber tão abaixo dos demais e ser um pobre-diabo, talvez passando até fome? Ele poderia continuar e dizer que as diferentes parcelas individuais não-cooperativas tinham origem em dotações naturais diferentes de recursos, que não eram merecidas, e que a tarefa da justiça era corrigir esses fatos e desigualdades arbitrários. Em vez de ser o caso que ninguém fará tais reivindicações em situações que careçam de cooperação social, talvez o argumento seja que reivindicações seriam evidentemente destituídas de mérito. Mas por que seriam claramente destituídas de mérito? Na situação de não-cooperação social, poder-se-ia dizer, todo indivíduo merece o que consegue sem ajuda, pelos seus próprios esforços, ou melhor, ninguém pode fazer uma reivindicação de *justiça* contra sua propriedade. É meridianamente claro nesta situação quem tem direito ao quê, de modo que nenhuma teoria de justiça é necessária. De acordo com esse ponto de vista, a cooperação social turva as águas e torna obscuro ou indeterminado quem tem direito ao quê. Em vez de dizer que nenhuma teoria de justiça aplica-se a esse caso de não-cooperação (não seria injusto se alguém roubasse os produtos de outro na situação não-cooperativa?), eu diria que esse é um caso claro de aplicação da teoria de justiça correta: da teoria que confere direitos às coisas.

De que maneira a cooperação social muda as coisas, para que os mesmos princípios que conferem direitos que se aplicam a casos não-cooperativos tornem-se inaplicáveis ou impróprios aos cooperativos? Poder-se-ia dizer que não podemos desenredar as contribuições de diferentes indivíduos que cooperam: tudo é produto conjunto de todos. Sobre esse produto conjunto, ou qualquer parte do mesmo, cada pessoa pode plausivelmente fazer reivindicações de igual valor, todos têm reivindicações igualmente boas ou, de qualquer modo, ninguém tem um direito claramente melhor do que qualquer outro. De algum modo (continua essa linha de pensamento) deve ser decidido como esse produto total da cooperação social conjunta (ao qual os direitos individuais não se aplicam diferencialmente) deve ser dividido: tal é o problema da justiça distributiva.

Não se aplicam os direitos individuais a partes do produto cooperativamente gerado? Em primeiro lugar suponhamos que a cooperação social se baseia na divisão do trabalho, especialização, vantagem comparativa e troca; cada pessoa trabalha sozinha para transformar algum insumo que recebe, contratando com outras que o transformam ainda mais ou transportam o produto até que ele chegue ao consumidor final. As pessoas cooperam para fazer coisas, mas trabalham separadamente. Cada pessoa é uma firma em miniatura.<sup>18</sup> Os produtos de cada pessoa são facilmente identificáveis e as trocas são feitas em mercados livres com preços estabelecidos competitivamente, levadas em conta as restrições a informações, etc. Em um tal sistema de cooperação social, qual o papel de uma teoria de justiça? Poderia alguém dizer que quaisquer propriedades que resultem dependerão das razões de troca ou dos preços aos quais as trocas são feitas e, por conseguinte, que o papel de uma teoria de justiça é estabelecer critérios de “preços justos”? Este dificilmente é o lugar para acompanhar os rodeios tortuosos das teorias de preço justo. E é difícil compreender por que tais problemas surgiram, mesmo aqui. Pessoas estão resolvendo fazer trocas com outras e a transferir direitos de propriedade, sem qualquer restrição à sua liberdade de negociar com qualquer outra parte, a qualquer razão mutuamente aceitável.<sup>19</sup> Por que essa cooperação social seqüencial, ligada pelas trocas voluntárias das pessoas, cria quaisquer problemas especiais sobre o modo como coisas devem ser distribuídas? Por que não é o conjunto apropriado (que não é inapropriado) de propriedades apenas o que *realmente ocorre*?

re através desse processo de trocas mutuamente acordadas, mediante as quais pessoas resolvem dar a outras aquilo que têm o direito de dar ou conservar?

Abandonemos agora nossa suposição de que pessoas trabalham independentemente, cooperando apenas em sequência através de trocas voluntárias, e em vez disso vejamos o caso de pessoas que trabalham juntas para produzir alguma coisa. Será impossível desmaranhar agora as respectivas contribuições das pessoas? A questão aqui não é se a teoria da produtividade marginal é uma teoria apropriada de parcelas razoáveis ou justas, mas se há alguma idéia coerente de produto marginal identificável. Parece improvável que a teoria de Rawls repouse na forte alegação de que não há tal idéia razoavelmente útil. De qualquer modo, mais uma vez, temos uma situação de grande número de trocas bilaterais: proprietários de recursos chegando a acordos separados com empresários sobre o uso de seus recursos, empresários chegando a acordo com trabalhadores, ou grupos de trabalhadores alcançando inicialmente algum acordo conjunto e submetendo-o ao empresário, etc. Pessoas transferem suas propriedades e trabalho em mercados livres, com as razões de troca (preços) determinadas da maneira habitual. Se a teoria da produtividade marginal é razoavelmente correta, as pessoas receberão aproximadamente nessas transferências voluntárias de propriedades os seus produtos marginais. (n)

Mas se a idéia contida na teoria fosse tão ineficaz que os produtos marginais dos fatores em situações reais de produção conjunta não pudessem ser identificados por contratantes e adquirentes dos mesmos, então sua distribuição resultante não seria padronizada de acordo com o produto marginal. Alguém que considerasse a teoria da produtividade marginal, nos casos em que fosse aplicável, como uma *teoria padronizada de justiça*, poderia pensar que tais situações de produção conjunta e produto marginal indeterminado forneciam uma oportunidade para que se adotasse alguma teoria de justiça que determinasse as razões apropriadas de troca. Um teórico do direito à propriedade, porém, julgaria aceitável qualquer que fosse a distribuição que resultasse da troca voluntária dos participantes. (o) São complicadas as questões sobre a viabilidade da teoria da produtividade marginal.<sup>20</sup> Observemos aqui apenas o forte incentivo pessoal para que os proprietários de recursos convergissem para o produto marginal e as fortes pressões de mercado que tenderiam a gerar esse resultado. Nem todos os usuários de fato-

res de produção são imbecis que não sabem o que estão fazendo, transferindo propriedades a que dão valor a outros em uma base irracional e arbitrária. Na verdade a posição de Rawls sobre as desigualdades requer que contribuições separadas aos produtos conjuntos sejam isoláveis, pelo menos até certo ponto. Isso porque Rawls se desvia do seu tema para argumentar que as desigualdades se justificam, se servem para melhorar a posição do grupo que está em pior situação na sociedade, se sem as desigualdades esse grupo permaneceria em situação ainda mais lamentável. Essas desigualdades úteis têm origem, pelo menos em parte, na necessidade de prover incentivos a certas pessoas para que realizem várias atividades ou preencham vários papéis que nem todos podem representar igualmente bem. (Rawls *não* está imaginando que as desigualdades são necessárias para preencher cargos que todos podem desempenhar com igual perfeição, ou que os cargos mais rotineiros, que requerem as menores qualificações, gerarão a renda mais alta.) Mas a quem devem ser pagos os incentivos? A que executores de que atividades? Quando é necessário fornecer incentivos a alguém para que realize suas atividades produtivas, não há como falar de um produto social conjunto, do qual nenhuma contribuição individual pode ser desmaranhada. Se o produto fosse tão inextricavelmente conjunto assim, não se poderia saber que incentivos extras seriam cruciais para algumas pessoas. E também não se poderia saber que o produto adicional gerado por essas pessoas, nesse instante motivadas, seria maior que o gasto com elas em incentivos. Dessa maneira não se poderia saber se a concessão de incentivos seria eficiente ou não, se envolveria um ganho líquido ou uma perda líquida. A discussão que Rawls faz das desigualdades justificáveis, porém, pressupõe que tais coisas podem ser conhecidas. E assim a afirmação que fizemos sobre a natureza indivisível, não repartível, do produto conjunto aparentemente se dissolve, deixando obscuras as razões para a tese de que a cooperação social cria problemas especiais de justiça distributiva, que de outra maneira não existiriam, se é que não realmente misteriosas.

#### OS TERMOS DA COOPERAÇÃO E O PRINCÍPIO DE DIFERENÇA

Outra abordagem do problema da ligação entre cooperação social e parcelas distributivas põe-nos em confronto com a real discussão

de Rawls. Imagina ele indivíduos racionais, mutuamente desinteressados, que se encontram em certa situação, ou abstraídos de suas outras características, não previstas nela. Nessa situação hipotética de opção, que ele denomina de “posição inicial”, eles escolhem os primeiros princípios de uma concepção de justiça que deverá regular todas as críticas subsequentes e a reforma de suas instituições. Enquanto faz essa opção, ninguém sabe qual é seu lugar na sociedade, posição de classe ou *status social*, seus dotes e capacidades naturais, força, inteligência, etc.

Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância. Isso assegura que ninguém recebe vantagens ou sofre desvantagens na escolha de princípios com resultado do acaso natural ou da contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão analogamente situados e ninguém pode formular princípios a fim de favorecer sua condição particular, os princípios de justiça são o resultado de acordo ou de barganha justos.<sup>21</sup>

### Com o que concordariam as pessoas que estão na posição inicial?

As pessoas na situação inicial escolheriam ... dois princípios: o primeiro exige igualdade na designação dos direitos e deveres básicos, enquanto o segundo sustenta que desigualdades sociais e econômicas, como, por exemplo, desigualdades em riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para todos e em particular para os membros menos beneficiados da sociedade. Esses princípios impedem que se justifiquem instituições sobre o fundamento de que as dificuldades de alguns são compensadas pelo maior bem do todo. Pode ser conveniente, mas não é justo, que alguns devam ter menos a fim de que outros possam prosperar. Mas não há injustiça nos benefícios maiores ganhos por alguns, contanto que a situação de pessoas não tão afortunadas seja por esse motivo melhorada. A idéia intuitiva é que desde que o bem-estar de todos depende de um plano de cooperação, sem o qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória, a divisão de vantagens deve ser de tal ordem que atraia a cooperação voluntária de todos que nela tomam parte, incluindo os menos bem situados. Mas isso só pode ser esperado se forem propostos termos razoáveis. Os dois princípios mencionados parecem ser um acordo justo, na base do qual aqueles mais bem dotados, ou mais afortunados em sua posição social, nem sempre poderiam dizer que as merecem, poderiam esperar a cooperação voluntária de outros quando algum esquema viável for uma condição necessária para o bem-estar de todos.<sup>22</sup>

Esse segundo princípio, que Rawls chama de o princípio de diferença, sustenta que a estrutura institucional deve ser projetada de modo que o grupo mais mal situado sob ela esteja em, pelo menos, uma situação tão boa quanto o grupo em pior situação (não necessariamente o mesmo grupo) estaria sob uma estrutura insti-

tucional alternativa. Se pessoas na posição inicial seguirem a política *minimax* ao fazerem a importante opção de princípios de justiça, argumenta Rawls, elas escolherão o princípio de diferença. Nossa preocupação aqui não é se as pessoas na situação descrita por Rawls adotariam realmente uma política *minimax* e realmente escolheriam os princípios particulares que ele menciona. Ainda assim caberia questionar por que indivíduos na posição inicial escolheriam um princípio que se concentra em grupos e não em indivíduos. Não levaria a aplicação do princípio *minimax* a que cada pessoa na posição inicial preferisse maximizar a posição do *indivíduo* que está em pior situação? Para sermos exatos, esse princípio reduziria a questão de avaliar instituições sociais à questão de como está se saindo o mais infeliz e deprimido. Não obstante, evitar essa possibilidade mudando o foco para grupos (ou indivíduos representativos) parece-nos um expediente *ad hoc* e insuficientemente motivado para aqueles que se encontram na posição individual.<sup>23</sup> Tampouco fica claro que grupos são corretamente considerados. Por que excluir o grupo de deprimidos, alcoólatras ou paraplégicos representativos?

Se o princípio de diferença não é satisfeito por alguma estrutura institucional *J*, então sob *J* algum grupo *G* fica em pior situação do que estaria sob outra estrutura institucional *I* que satisfaz o princípio. Se outro grupo *F* está em melhor situação sob *J* do que sob o *I* favorecido pelo princípio de diferença, será isso suficiente para dizer que sob *J* “alguns... têm menos a fim de que outros possam prosperar”? (Neste caso pensariamos que *G* tem menos para que *F* prospere. Poderíamos fazer a mesma declaração a respeito de *I*? *F* tem menos sob *I* a fim de que *G* possa prosperar?) Suponhamos que em uma sociedade prevaleça a seguinte situação.

1. O Grupo *G* tem o volume *A* e o grupo *F* o volume *B*, sendo *B* maior do que *A*. Além disso as coisas poderiam ser arranjadas de maneira diferente, de modo que *G* teria mais do que *A*, e *F* teria menos que *B*. (O diferente arranjo poderia envolver um mecanismo a fim de transferir algumas propriedades de *F* para *G*.)

Será isso suficiente para que se diga que

2. *G* está em má situação *porque F* está numa boa; *G* está em má situação *para que F* fique numa boa; o fato de *F* estar numa

boa torna má a situação de *G*; *G* está em má situação *porque F* está numa boa; *G* não está numa melhor situação *por causa* da maneira como *F* está.

Se assim, a verdade da afirmação 2 depende de *G* estar em pior situação do que *F*? Há ainda outra possível estrutura institucional, *K*, que transfere propriedades do grupo que está na pior, *G*, para *F*, agravando ainda mais a situação de *G*. A possibilidade de *K* torna verdade dizer que, sob *J*, *F* não está “sequer” melhor por causa da maneira como *G* está numa boa?

Habitualmente não sustentamos que a verdade de um subjuntivo (como em 1) seja em si suficiente para a verdade de alguma afirmação causal indicativa (como em 2). Minha vida melhoraria de várias maneiras se você resolvesse tornar-se meu dedicado escravo, supondo que eu pudesse superar o constrangimento inicial. Será a causa de meu atual estado o fato de você não tornar-se meu escravo? Uma vez que o fato de você escravizar-se a uma pessoa mais pobre melhoraria a situação dela e pioraria a sua, devemos dizer que a pessoa pobre está em má situação porque você está tão bem como está. Tem ele menos, a fim de que você possa prosperar?

3. Se *P* agisse *A*, então *Q* não estaria na situação *S*.

concluiremos

4. A omissão de *P* em não fazer *A* é responsável por *Q* estar na situação *S*. A omissão de *P* em não fazer *A* faz com que *Q* esteja em *S*.

apenas se pudermos acreditar *também* que

5. *P* deve, por razões morais, fazer *A*, ou *P* tem o dever de fazer *A*, ou *P* tem uma obrigação de fazer *A*, e assim por diante.<sup>24</sup>

Desta maneira, a inferência de 3 para 4, neste caso, *pressupõe* 5. Não podemos argumentar de 3 para 4 em um único passo, a fim de *chegar* a 5. A afirmação de que em uma situação particular alguns têm menos a fim de que outros possam prosperar baseia-se, freqüentemente, na própria avaliação da situação ou estrutura institucional que ela é apresentada para respaldar. Uma vez que essa avaliação *não* se segue meramente do subjuntivo (como, por exem-

plo, 1 ou 3), um argumento independente tem que ser elaborado para ela. (p)

Rawls sustenta, conforme vimos, que

desde que o bem-estar de todos depende de um plano de cooperação, sem o qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória, a divisão de vantagens deve ser de tal ordem que atraia a cooperação voluntária de todos que nela tomam parte, incluindo os menos bem situados. Mas isso só pode ser esperado se forem propostos termos razoáveis. Os dois princípios mencionados parecem ser um acordo justo, na base do qual aqueles mais bem dotados, ou mais afortunados em sua posição social, nenhum dos quais poderíamos dizer que as merecem, poderiam esperar a cooperação voluntária de outros quando algum esquema viável for uma condição necessária para o bem-estar de todos.<sup>25</sup>

Sem dúvida alguma o princípio de diferença contém termos na base dos quais os menos bem dotados cooperariam de boa vontade. (Que termos *melhores* poderiam eles propor para si mesmos?) Mas será um acordo justo, na base do qual os *menos* bem dotados poderiam esperar a cooperação *voluntária* dos demais? No tocante à existência de ganhos com a cooperação social, a situação é simétrica. Os mais bem dotados ganham ao cooperar com os menos dotados e estes ganham cooperando com os primeiros. Ainda assim o princípio de diferença não é neutro entre os mais e os menos bem dotados. De onde vem a assimetria?

A simetria é talvez perturbada, se perguntarmos *quanto* cada um ganha com a cooperação social. Essa questão pode ser entendida de duas maneiras. Quanto as pessoas se beneficiam com a cooperação social, em comparação com suas propriedades individuais em um esquema *não-cooperativo*? Ou melhor, quanto é *T<sub>i</sub>-S<sub>i</sub>* para cada indivíduo *i*? Ou, alternativamente, quanto ganha cada indivíduo com a cooperação social geral quando comparada não com a *não-cooperação*, mas com cooperação mais limitada? Esta última é a questão mais apropriada no tocante à cooperação social geral. Isso porque, fracassando um acordo geral sobre os princípios que pautarão a maneira como os benefícios da cooperação social geral serão mantidos, nem todos continuarão na situação *não-cooperativa*, se houver algum outro benefício do arranjo cooperativo envolvendo algumas, mas não todas as pessoas, cujos participantes *podem* concordar. Essas pessoas participarão desse arranjo social mais limitado. A fim de focalizar os benefícios dos mais e menos bem dotados que cooperam juntos, temos que tentar imaginar esquemas menos amplos de cooperação social dividida, nos quais os mais bem

dotados cooperam apenas entre si e os menos bem dotados também somente entre si, sem cooperação cruzada. Os membros de ambos os grupos ganham com a cooperação interna dentro de seus respectivos grupos e recebem parcelas maiores do que se não houvesse absolutamente nenhuma cooperação. O indivíduo beneficia-se com o sistema mais amplo de cooperação extensa, entre os mais e os menos bem dotados, na medida de seu ganho incremental com essa cooperação mais ampla: isto é, o volume em que sua parcela sob um esquema de cooperação geral é maior do que seria sob um de cooperação limitada intragrupo (mas não entendendo-se a outro grupo). A cooperação *geral* trará mais benefícios para os mais ou menos bem dotados se (para escolher um critério simples) o ganho incremental médio da cooperação geral (quando comparado com a cooperação intragrupo limitada) for maior em um grupo do que no outro.

Poderíamos especular se há uma desigualdade entre os ganhos incrementais médios dos grupos e, se isso acontece, em que direção ele se encaminha. Se o grupo mais bem dotado inclui aqueles que conseguem obter alguma coisa de grande vantagem econômica para os outros, tal como novas invenções, novas idéias sobre produção ou maneiras de fazer coisas em atividades econômicas, etc., (q) é difícil evitar concluir que os *menos* dotados ganham *mais* do que os *mais* bem dotados com o esquema de cooperação geral. O que se segue desta conclusão? Não quero insinuar que os *mais* bem dotados devem obter ainda *mais* do que acontece sob o sistema de direito à propriedade da cooperação social geral. (r) O que de *fato* se segue da conclusão é uma profunda suspeita de que, em nome da justiça, se impõem restrições à cooperação social voluntária (e ao conjunto de propriedades que dela surgem), de modo que aqueles que já se beneficiam mais com ela se beneficiarão ainda mais!

Rawls gostaria que imaginássemos as pessoas menos bem aquinhoadas dizendo alguma coisa mais ou menos assim: "Escutem, bem dotados: vocês ganham se cooperarem conosco. Se querem nossa cooperação, terão que aceitar termos razoáveis. Nós sugerimos os seguintes termos: cooperaremos com vocês apenas *se ganharmos tanto quanto seja possível*. Isto é, os termos de nossa cooperação devem nos dar a parcela máxima que, se fosse tentado dar-nos mais, nós terminaríamos com menos." O quão generosos esses termos são pode ser entendido imaginando-se que os *mais* bem dotados fazem a proposta oposta, quase simétrica, seguinte:

"Escutem, mal dotados: vocês ganham cooperando *conosco*. Se querem nossa cooperação, vocês terão que aceitar termos razoáveis. Propomos os seguintes: cooperaremos com vocês enquanto *nós* conseguirmos tanto quanto possível. Isto é, os termos de nossa cooperação dão-nos a parcela máxima que, se fosse tentado dar-nos mais, nós terminaríamos com menos." Se esses termos parecem absurdos, como são, por que os propostos por aqueles menos dotados não parecem também? Por que não deveriam os *mais* bem dotados tratar esta última proposta como indigna de consideração, supondo-se que alguém tivesse coragem de fazê-la explicitamente?

Rawls dedica muita atenção a explicar por que os *menos* favorecidos não devem queixar-se de receber menos. Sua explicação, em termos simples, é que porque a desigualdade age em seu benefício, o indivíduo menos favorecido não deve queixar-se dela: ele recebe *mais* no sistema desigual do que obteria em um igual. (Embora ele pudesse receber ainda *mais* em outro sistema desigual que colocasse alguém *mais* abaixo dele.) Rawls, porém, discute a questão de se os *mais* favorecidos acharão ou não, ou deverão achar, os termos satisfatórios *apenas* no trecho seguinte, onde *A* e *B* são quaisquer dois homens representativos, sendo o *primeiro* o *mais* favorecido:

A dificuldade consiste em demonstrar que *A* não tem motivos para queixar-se. Talvez ele seja obrigado a ter menos do que poderia, uma vez que ter mais resultaria em algum prejuízo para *B*. Bem, o que se pode dizer ao *mais* favorecido? Para começar, é claro que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação social, sem o qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória. Em segundo, só podemos pedir a cooperação voluntária de todos se os termos do esquema forem razoáveis. O princípio de diferença, então, parece ser uma base justa sobre a qual os *mais* bem dotados, ou *mais* afortunados em suas circunstâncias sociais, poderiam esperar que os demais colaborassem com eles quando um arranjo viável for condição necessária para o bem de todos.<sup>26</sup>

O que Rawls imagina que se diz aos *mais* favorecidos *não* demonstra que estes não têm motivos para queixar-se nem diminui absolutamente o peso de quaisquer queixas que tenham. A condição de que o bem-estar de todos depende da cooperação social, sem a qual ninguém poderia ter uma vida satisfatória, poderia ser dito também aos *menos* dotados por alguém que propusesse qualquer outro princípio, incluindo o de maximizar a posição dos *mais* bem dotados. Analogamente a respeito do fato de que só podemos pedir

a cooperação voluntária de alguém se os termos do esquema são razoáveis. A questão é: Que termos *seriam* razoáveis? O que Rawls imagina como sendo dito, até agora simplesmente coloca seu problema. Não distingue seu proposto princípio de diferença da contraproposta quase simétrica, que imaginamos os mais bem dotados como apresentando, nem de qualquer outra. Assim, quando Rawls continua: “O princípio de diferença, então, parece ser uma base justa sobre a qual os mais bem dotados, ou mais afortunados em suas circunstâncias sociais, poderiam esperar que os demais colaborassem com eles, quando um arranjo viável for condição necessária para o bem de todos”, a presença do termo “então” nesse período é enigmática. Uma vez que as orações que o precedem são neutras entre sua proposta e qualquer outra, a conclusão de que o princípio de diferença oferece uma base justa para a cooperação *não pode* se seguir do que a precede nesse trecho. Rawls está simplesmente repetindo que ela parece razoável, o que dificilmente seria uma resposta convincente para quem ela não parece razoável. (s) Rawls não demonstrou que o indivíduo mais favorecido, *A*, não tem motivos para queixar-se ao ser obrigado a ter menos, para que outro, *B*, possa ter mais do que seria o caso em outra situação. E não pode demonstrar isso uma vez que *A de fato* tem motivo para queixa. Ou não tem?

#### A POSIÇÃO INICIAL E OS PRINCIPIOS DE RESULTADO FINAL

Como se pode supor que são justos esses termos oferecidos pelos menos bem dotados? Imagine-se um bolo social ao qual, por alguma razão, parece que *ninguém* tem absolutamente direito, ou ninguém tem mais direito do que qualquer outra pessoa, mas ainda assim tem que haver acordo unânime sobre a forma como deve ser dividido. Indubitavelmente, à parte ameaças ou recusa de participar da negociação, uma distribuição igual seria sugerida e julgada plausível como solução. (Trata-se de uma solução focal, no sentido que lhe dá Schelling.) Se *por qualquer razão* o tamanho do bolo não estivesse fixado e se compreendessem que efetuar uma divisão igual levaria, de alguma maneira, a um bolo total menor do que poderia ocorrer, as pessoas poderiam muito bem concordar com uma distribuição desigual que aumentasse o tamanho do pedaço menor. Mas

em qualquer situação real essa compreensão não revelaria alguma coisa a respeito de direitos diferentes às partes do bolo? Quem é que poderia tornar o bolo maior, e faria isso se lhe dessem um pedaço maior, mas não se recebesse um pedaço igual, de acordo com o esquema de distribuição igual? A quem deve ser dado um incentivo para fazer essa contribuição maior? (Não há conversa aqui sobre um produto conjunto inextricavelmente emaranhado. Sabe-se *a quem* os incentivos devem ser oferecidos, ou pelo menos a quem um bônus deve ser pago após o fato.) Por que essa contribuição diferencial identificável não resultará em algum direito diferencial?

Se as coisas caíssem do céu como o maná, e ninguém tivesse qualquer direito especial a qualquer parte dele, e nenhum maná descesse das alturas, a menos que todos concordassem com uma dada distribuição, e que de alguma maneira a quantidade variasse dependendo da distribuição, então é plausível alegar que pessoas colocadas de tal modo que não poderiam fazer ameaças, ou recusar-se à negociação a menos que lhe fossem garantidos partes muito grandes, concordariam com a regra de distribuição do princípio de diferença. Mas será *esse* o modelo apropriado para pensar em como as coisas que pessoas produzem devem ser distribuídas? Por que pensar que os mesmos resultados devem ser obtidos em situações em que há direitos diferenciais e em outras que eles não existem?

Uma norma que fundamenta princípios de justiça distributiva, com que pessoas racionais, que nada sabem sobre si mesmas ou suas histórias, concordariam, *assegura que os princípios de justiça de resultado final serão aceitos como fundamentais*. Talvez alguns princípios históricos de justiça possam ser derivados de princípios de estado final, da mesma forma que utilitaristas tentam derivar direitos individuais, proibições à punição de inocentes, etc., de seu princípio de resultado final. Talvez esses argumentos possam ser elaborados até para o princípio de direito a coisas. Mas, ao que parece, no primeiro caso, os participantes da posição inicial de Rawls não poderiam concordar com qualquer princípio histórico. Isso porque pessoas que se reúnem sob um véu de ignorância, a fim de decidir quem recebe o quê, nada sabendo sobre quaisquer direitos especiais que pessoas possam ter, tratarão tudo a ser distribuído como maná caído dos céus. (t)

Suponhamos que um grupo de estudantes queimou as pestanas durante um ano, fez exames e recebeu notas entre 0 e 100, so-

bre as quais não foram ainda informados. Estão nesse momento reunidos, sem ter a menor idéia da nota que cada um conquistou. São solicitados a anotar notas entre si, de modo que estas cheguem a uma dada soma (que é determinada pelo soma das notas que realmente receberam do professor). Inicialmente vamos supor que devem decidir conjuntamente sobre uma dada distribuição de notas e conferir a nota particular dada a cada um deles, identificável, que se encontre presente na reunião. Neste caso, dadas restrições suficientes à capacidade dos mesmos de se ameaçarem reciprocamente, eles provavelmente concordariam em que cada um recebesse a mesma nota, a nota de cada pessoa sendo igual ao total dividido pelo número de pessoas presentes. Evidentemente eles *não* acertariam por acaso no conjunto particular de notas que já receberam do professor. Suponhamos em seguida que no quadro de avisos na reunião é afixado um boletim intitulado DIREITOS, que menciona o nome de cada pessoa com uma nota ao lado, sendo a listagem idêntica às notas dadas pelo professor. Ainda assim essa distribuição particular não será aceita pelos que se saíram mal. Mesmo que saibam o que “direito” significa (o que, talvez, devamos supor que não sabem, a fim de equivaler à ausência de fatores morais nos cálculos das pessoas na posição inicial de Rawls), por que deveriam eles concordar com a distribuição feita pelo professor? Que razão de interesse próprio teriam eles para concordar?

Suponhamos agora que eles devem concordar unanimemente não com uma distribuição *particular* de notas, mas com os princípios gerais que a determinam. O princípio de igualdade, que dá a cada pessoa a mesma nota, teria uma oportunidade acentuada. E se resultasse que o total fosse variável, dependendo de como eles o dividiram, de qual deles recebeu qual nota, e uma nota mais alta fosse desejável, embora eles não estivessem concorrendo entre si (por exemplo, todos eles estavam concorrendo por alguma posição com os membros de grupos distintos), então o princípio de distribuir notas de modo a maximizar as notas mais baixas *poderia* parecer plausível. Concordariam essas pessoas com o princípio histórico de distribuição de resultado final: dar a cada um notas segundo seus exames fossem avaliados por um observador qualificado e imparcial? (u) Se todas as pessoas que decidiam soubessem qual a distribuição particular que seria produzida por esse princípio histórico, não concordariam com ele. Isso porque a situação nesse instante seria equivalente à anterior, de eles decidirem sobre uma dis-

tribuição particular, com a qual já vimos que não concordariam com uma distribuição baseada em direitos. Suponhamos então que as pessoas não conhecem a distribuição particular realmente produzida por esse princípio histórico. Elas não podem ser levadas a escolher esse princípio histórico porque ele parece justo ou razoável, porquanto nenhuma idéia desse tipo se permite que tenha curso na posição inicial. (De outra maneira, as pessoas discutiriam nessa situação, como aqui, sobre o que a justiça exige.) Cada pessoa faz um cálculo a fim de decidir se será de seu interesse aceitar o princípio histórico da distribuição. As notas, segundo o princípio histórico, dependem da natureza e do desenvolvimento da inteligência, do esforço de cada um, de acasos, etc., fatores que pessoas na posição inicial praticamente desconhecem. (Seria arriscado para alguém pensar que, porque está raciocinando tão bem a respeito de princípios, ele deve ser um dos intelectualmente mais bem dotados. Quem sabe que argumentos estonteantes os outros não estarão elucubrando e, talvez, guardando silêncio por razões estratégicas?) Cada pessoa na posição inicial fará alguma coisa, como atribuir distribuições de probabilidade a seu lugar ao longo dessas várias dimensões. Parece improvável que os cálculos de probabilidade de cada pessoa levassem ao princípio de direito de natureza histórica, de preferência a qualquer outro. Consideremos o que poderíamos chamar de princípio de direito inverso. Recomenda ele que se prepare uma lista dos direitos históricos em ordem de magnitude e que se dê o máximo a que alguém tem direito à pessoa que tem direito ao mínimo; o segundo máximo à pessoa que tem direito ao segundo mínimo e assim por diante.<sup>27</sup> Quaisquer cálculos de probabilidades de pessoas com interesses próprios na posição inicial de Rawls ou quaisquer cálculos idênticos dos estudantes que mencionamos acima farão com que eles considerem os princípios de direito a alguma coisa e direito inverso como classificados em pé de igualdade, na medida em que tocam seus interesses próprios! (Que cálculos poderiam levá-los a julgar um dos princípios superior a outro?) Seus cálculos não os levarão a escolher o princípio do direito.

A natureza do problema de decisão enfrentado por pessoas ao se resolverem por princípios, na posição inicial e por trás de um véu de ignorância, limita-as a normas de distribuição de estado final. A pessoa com interesses próprios avalia qualquer princípio de não-resultado final na base de como o mesmo funciona em seu caso. Os cálculos que faz sob qualquer princípio focaliza-se em como fi-

cará sua situação final. (Esses cálculos incluem exame do trabalho que ele ainda tem que despender, que não entra no exemplo das notas exceto como custo passado [histórico] de trabalho já executado.) Dessa maneira, no caso de qualquer princípio, o ocupante da posição inicial se concentrará na distribuição  $D$  de bens em que o mesmo resulta, ou sobre uma distribuição de probabilidades das distribuições de  $D_1, \dots, D_n$  a que pode conduzir e sobre suas probabilidades de ocupar cada posição no perfil  $D_i$  na suposição de que isso aconteça. A questão continuaria a mesma se, em vez de utilizar probabilidades pessoais, utilizasse qualquer outra regra de decisão do tipo discutido pelos teóricos desse assunto. Nesses cálculos o único papel desempenhado pelo princípio é o de gerar uma distribuição de bens (ou de qualquer outra coisa pela qual se interesse) ou uma distribuição de probabilidade sobre a distribuição de bens. Diferentes princípios são comparados exclusivamente no tocante às distribuições alternativas que geram. Dessa maneira os princípios desaparecem da situação e todas as pessoas com interesses próprios farão uma opção entre distribuições alternativas de resultado final. As pessoas que se encontram na posição inicial ou concordam diretamente com uma distribuição de estado final ou com um princípio. Neste último caso fazem-no exclusivamente na base de considerações de distribuições de estado final. Os princípios fundamentais com que concordam, sobre os quais todos podem concordar, têm que ser de estado final.

A interpretação de Rawls é incapaz de produzir um direito a coisas ou uma concepção histórica de justiça distributiva. Os princípios de estado final gerados por seu método poderiam ser utilizados num esforço para *derivar*, quando associado a informações factuais, princípios de direitos históricos ou princípios derivados que se encartassem em uma concepção de justiça que não tratasse de direitos a coisas.<sup>28</sup> É difícil compreender como essas tentativas poderiam derivar e explicar as tortuosidades *particulares* dos princípios históricos de direito a alguma coisa. E quaisquer derivações a partir de princípios de estado final, de aproximações dos princípios de aquisição, transferência e reparação nos pareceriam semelhantes às contorções de utilitaristas, quando tentam derivar (aproximações) dos preceitos habituais de justiça; não produzem os resultados particulares desejados e dão as razões erradas para o tipo de resultado que procuram obter. Se os princípios históricos de direito a coisas são fundamentais, então a interpretação de Rawls, na melhor das

hipóteses, produz aproximações dos mesmos, mas os tipos errôneos de razões para elas e seus resultados derivados chocam-se algumas vezes com os princípios exatamente corretos. Todo o procedimento de pessoas que escolhem princípios na posição inicial de Rawls pressupõe que não seja correta qualquer concepção histórica sobre o direito a coisas ou a propriedades.

Poderia alguém objetar ao nosso argumento dizendo que o método de Rawls destina-se a definir todos os fatos sobre justiça. Não há uma tese independente de direito a coisas, não fornecida pela sua teoria, que se possa usar para criticá-la. Mas não precisamos de qualquer teoria histórica *particular* de direito a coisas como base da qual criticar a interpretação de Rawls. Se *qualquer uma* dessas teses fundamentais de fundo histórico é correta, então a teoria de Rawls não o é. Temos condições, portanto, de mover esta crítica estrutural ao tipo de teoria apresentada por Rawls e ao tipo de princípios que ela tem que gerar sem sermos obrigados, inicialmente, a formular uma teoria particular de direito a coisas de fundo histórico como alternativa à sua. Seríamos mal aconselhados em aceitar a teoria de Rawls, e sua interpretação do problema, como uma da qual princípios seriam escolhidos por indivíduos racionais, com interesses próprios, por trás de um véu de ignorância, a menos que tivéssemos certeza de que nenhuma teoria de natureza histórica pudesse ser formulada.

Uma vez que a interpretação de Rawls não produz uma concepção de justiça histórica ou de direitos, há algum(ns) aspecto(s) de sua interpretação em virtude de que ela não o faz. Teremos feito alguma outra coisa que focalizar o(s) aspecto(s) particular(es) e dizer que isso torna a interpretação de Rawls incapaz, em princípio, de produzir uma concepção de justiça histórica ou de direitos? Isso seria absolutamente uma crítica sem qualquer conteúdo, porquanto neste sentido teríamos que dizer que a interpretação é incapaz, em princípio, de produzir qualquer outra concepção que não a que efetivamente produz. Parece claro que nossa crítica vai mais fundo (e tenho esperança de que seja clara para o leitor), embora seja difícil formular o critério necessário de profundidade. Para que esta justificativa não pareça defeituosa, permitam-me acrescentar que, da maneira como Rawls formula a idéia básica fundamental ao véu de ignorância, esse aspecto que é o mais importante para impedir acordo sobre uma concepção de direitos, destina-se a impedir que alguém elabore princípios em vantagem própria, que os estabeleça

para beneficiar sua situação particular. Mas o véu de ignorância não faz só isso; assegura também que nenhuma sombra de considerações de direito a coisas entre nos cálculos racionais de indivíduos ignorantes, amoraís, obrigados a decidir em uma situação que reflete algumas condições formais de moralidade. (v) Talvez, em uma interpretação à Rawls, alguma condição mais fraca do que o véu de ignorância pudesse servir para impedir o estabelecimento de princípios especiais ou, talvez, algum outro aspecto de “aparência estrutural” da situação de opção pudesse ser formulado para refletir considerações de direito. Mas, da forma como ela se coloca, não há reflexo nenhum dessas considerações, em qualquer forma, na situação daqueles que se encontram na posição inicial. Essas considerações não entram nem mesmo para serem anuladas, superadas ou afastadas de alguma maneira. Uma vez que nenhum vislumbre de princípios de direitos a coisas é incluído na estrutura da situação de pessoas que se encontram na posição inicial, não há como esses princípios possam ser selecionados e a interpretação de Rawls é, em princípio, incapaz de produzi-los. Isso não quer dizer, claro, que o princípio do direito a coisas (ou o “princípio da liberdade natural”) não pudesse ser “inscrito” na lista dos princípios a serem examinados por aqueles que se encontram na posição inicial. Rawls não faz nem mesmo isso, talvez porque seja tão transparentemente claro que não faria sentido incluí-lo para ser considerado nessa situação.

#### MACRO E MICRO

Examinamos acima a objeção que punha em dúvida a existência de alguma concepção independente de direito à propriedade. Ela se liga à insistência de Rawls em que os princípios que formula devem ser aplicados apenas à macroestrutura fundamental da sociedade como um todo e que não é admissível qualquer exemplo micro em sentido contrário. O princípio de diferença é, à primeira vista, *injusto* (embora isso não interesse a ninguém que decide na posição inicial), e uma ampla faixa de exemplos contrários a ele, focalizando situações menores, fáceis de examinar e controlar, poderia ser elaborada. Rawls, porém, não alega que o princípio de diferença deva ser aplicado a todas as situações, mas apenas à estrutura básica da sociedade. De que maneira podemos chegar à conclusão de

que se aplica a ela? Uma vez que é possível que tenhamos fraca confiança em nossas intuições e júizos sobre a justiça de toda a estrutura da sociedade, poderemos tentar aguçar nossa faculdade de julgamento focalizando microssituações de que temos compreensão clara. Para muitos de nós, uma parte importante do processo de chegar ao que Rawls denomina de “equilíbrio reflexivo” consiste em experimentos mentais, aos quais submetemos os princípios a testes em microssituações hipotéticas. Se em nosso bem ponderado juízo eles não se aplicam, então não são universalmente aplicáveis. E caberia pensar que, desde que princípios corretos de justiça são universalmente aplicáveis, os que falham em microssituações não podem ser corretos. Desde os tempos de Platão, pelo menos, tal tem sido nossa tradição: princípios podem ser provados no grande e no pequeno. Pensava Platão que, em termos amplos, os princípios seriam mais fáceis de entender. Outros podem pensar o contrário.

Rawls, no entanto, trabalha como se princípios diferentes se apliquem a contextos macro e micro, à estrutura básica da sociedade e a situações que podemos apreender e compreender. *Surge* dessa maneira os princípios fundamentais de justiça, aplicando-se apenas à estrutura social maior, mas não às suas partes? Talvez pensemos na possibilidade de que a estrutura social como um todo seja justa, mesmo que nenhuma de suas partes o seja, porque a injustiça em cada parte de algum modo equilibra ou compensa outra, e a injustiça total termina sendo equilibrada ou anulada. Mas poderá uma parte satisfazer o princípio mais fundamental de justiça, e ainda assim ser evidentemente injusta, sem falar na sua incapacidade de realizar qualquer suposta tarefa de contrabalançar outra injustiça existente? Talvez isso aconteça, se a parte envolve alguma esfera especial. Mas, sem dúvida, uma parte regular, comum, rotineira, que não possua aspectos excepcionais, deve se revelar justa quando satisfaz aos princípios fundamentais de justiça. Não ocorrendo isso, outras explicações têm que ser aduzidas. Não podemos simplesmente dizer que estamos falando de princípios que se aplicam apenas à estrutura fundamental, de modo que não contam micro-exemplos. Em virtude de que aspectos da estrutura básica, que os microcasos não possuem, aplicam-se, de fato, princípios morais que seriam inaceitáveis em outra esfera?

Há grandes inconveniências em focalizar apenas a justiça intuitiva dos conjuntos complexos descritos, uma vez que estes não podem ser facilmente analisados e tampouco temos condições de

identificar tudo o que é relevante. A justiça de uma sociedade inteira talvez dependa de ela atender a certo número de princípios distintos. Estes, embora isoladamente obrigatórios (veja-se sua aplicação a uma ampla faixa de microcasos particulares), talvez produzam resultados surpreendentes quando combinados. Isto é, podemos surpreender-nos com as formas institucionais, e somente com elas, que satisfazem a todos os princípios. (Compare-se com a surpresa de descobrir o que, e somente o que, satisfaz a certo número de condições distintas e individualmente obrigatórias de adequação e como são esclarecedoras essas descobertas.) Ou talvez seja um único princípio simples que deva ser formulado de maneira ampla, e o que as coisas parecem ser, quando isso é feito, surpreende muito, no início. Não estou alegando que novos *princípios* emergem do mais amplo, mas que pode surpreender a maneira como os velhos microprincípios podem ser satisfeitos na formulação mais ampla. Se isso é assim, então não devemos depender de juízos sobre o todo, achando que ele provê o único ou mesmo o maior conjunto de dados contra os quais verificá-los. Uma das grandes vias para mudarmos nossos juízos intuitivos a respeito de algum todo complexo consiste em observar as implicações maiores e, não raro, surpreendentes de princípios solidamente assentados no nível micro. Analogamente descobrir que nossos juízos são errôneos ou equivocados implica certamente, em muitas ocasiões, derrubá-los com aplicações rigorosas de princípios fundamentais no nível micro. Por essa razão é indesejável tentar proteger princípios excluindo-os de microtestes.

A única razão que vejo para desprezar a aplicação de microtestes a princípios fundamentais é que as microssituações incluem direitos inerentes a elas. Claro, continua o argumento, os princípios fundamentais sob estudo colidirão com esses direitos, por quanto devem operar em um nível mais profundo do que tais direitos. Uma vez que devem operar ao nível subjacente a esses direitos, nenhuma microssituação que inclua direitos a coisas pode ser citada como exemplo, através do qual se possa submeter a teste os princípios fundamentais. Note-se que este raciocínio admite que o método de Rawls suponha que nenhuma tese sobre direitos fundamentais é correta, que presuma haver algum nível tão profundo que nenhum direito opera tão baixo assim.

Podem todos os direitos a coisas ser relegados a níveis relativamente superficiais? Por exemplo, o direito de pessoas à parte de

seu próprio corpo? Uma aplicação do princípio de maximizar a posição dos que se encontram numa pior poderia muito bem implicar redistribuição obrigatória de partes corporais ("Você enxergou durante todos estes anos. Agora, um de seus olhos — ou talvez ambos — tem que ser transplantado para outras pessoas") ou matar algumas pessoas ainda com pouca idade para lhes usar os corpos como material necessário para salvar as vidas de outras que, não sendo por isso, morreriam jovens.<sup>29</sup> Mencionar esses casos deve parecer um pouco histérico. Mas somos levados a esses exemplos estranhos ao analisar a proibição de Rawls a microexemplos contrários. Que nem todos os direitos em microcasos são aceitavelmente interpretados como superficiais e, daí, como material ilegítimo com o qual submeter a teste os princípios que sugerimos, torna-se evidente se nos concentramos naquelas reivindicações e direitos que, com mais clareza, têm base social ou institucional. Sobre que fundamentos nesses casos, cujas especificações detalhadas deixo ao leitor vampiresco, são julgados inadmissíveis? Baseados em quê pode-se alegar que os princípios fundamentais de justiça precisam aplicar-se apenas à estrutura institucional fundamental de uma sociedade? (E não poderíamos incluir práticas redistributivas a respeito de partes corporais ou o encerramento da vida de pessoas na estrutura fundamental de uma sociedade?)

É irônico que critiquemos a teoria de Rawls por sua incompatibilidade flagrante com concepções de justiça históricas ou baseadas em direitos. A própria teoria de Rawls descreve um processo (abstratamente concebido) com um resultado. Ele não apresenta um argumento dedutivo direto para seus dois princípios de justiça com base em outros enunciados que os implicam. Qualquer formulação dedutiva do argumento de Rawls conteria megaenunciados sobre princípios, tais como: quaisquer princípios gerais com que concordam as pessoas em certa situação são corretos. Combinando com um argumento demonstrando que pessoas nessa situação concordariam com princípios *P*, poderíamos deduzir que *P* é correto e em seguida deduzir esse *P*. Em algumas partes do argumento, "P" aparece entre aspas, diferenciando o argumento de um argumento dedutivo direto sobre a verdade de *P*. Mas em vez de um argumento dedutivo direto, são especificados uma situação e um processo, e se conclui que *quaisquer* princípios que resultariam dessa situação e processo constituem os princípios de justiça. (Aqui eu ignoro a complicada relação recíproca entre que princípios de

justiça queremos derivar e que situação inicial especificamos.) Exatamente como para qualquer teórico de direitos, qualquer conjunto de propriedades que resulte de um processo legítimo (especificado pelo princípio de transferência) é justo, uma vez que, para Rawls, qualquer grupo de princípios que emerge da posição inicial através do processo limitado do acordo unânime é o conjunto de princípios de justiça (corretos). Cada teoria estipula pontos de partida e processos de transformação e cada uma aceita o que dela resulta. Segundo cada teoria, tudo o que ela produz deve ser aceito por causa de sua genealogia, de sua história. Qualquer teoria que chega a processo tem que começar com algo que não seja *em si* justificado pelo fato de ser resultado de um processo (de outra maneira, deveria começar ainda mais atrás) — isto é, ou com formulações gerais defendendo a prioridade fundamental do processo, ou com o próprio processo. A teoria dos direitos e a de Rawls transformam-se em processo. A primeira menciona um processo para a geração de conjuntos de propriedades. Os três princípios de justiça (na aquisição, transferência e retificação), que dão base a esse processo que os tem como objeto de estudo, são *em si* princípios processuais e não princípios de resultado final de justiça distributiva. Especificam um processo em andamento, sem estabelecer qual deve ser seu resultado, *sem* prover um critério padronizado externo que têm que satisfazer. A teoria de Rawls chega ao processo *P* para gerar princípios de justiça. Esse processo *P* envolve pessoas que estão na posição inicial e que concordam com princípios de justiça por trás de um véu de ignorância. Segundo Rawls, quaisquer princípios que resultarem desse processo *P* serão princípios de justiça. Mas esse processo *P* não pode, conforme já demonstramos, gerar *em si mesmo* princípios processuais tão fundamentais como princípios de justiça. *P* tem que gerar princípios de estado final ou resultado final. Mesmo que o princípio de diferença, na teoria de Rawls, seja aplicado a um processo institucional em andamento e contínuo (e que inclui direitos *derivados*, baseados em expectativas institucionais, segundo o princípio, e elementos derivados de pura justiça processual, etc.), é um princípio de resultado final (mas não um princípio de parte do tempo *corrente*). O princípio de diferença determina como deve resultar o processo em andamento e proporciona um critério padronizado externo que ele tem que satisfazer. É rejeitado todo e qualquer processo que não consegue passar no teste do critério. O mero fato de um prin-

cípio regular um processo institucional em andamento não o transforma em princípio processual. Se o fizesse, o princípio utilitarista seria também um princípio processual e não o princípio de resultado final que é.

A estrutura da teoria de Rawls, por conseguinte, configura um dilema. Se os processos são tão importantes assim, a teoria é defeituosa porquanto é incapaz de gerar princípios processuais de justiça. Se o não são, então um fundamento insuficiente foi dado aos princípios produzidos pelo processo *P* de Rawls para chegar aos princípios. Argumentos baseados em contrato incluem a suposição de que tudo que emerge de um certo processo é justo. Sobre a força dessas suposições fundamentais repousa a força do argumento baseado no contrato. Certamente nenhum argumento desse tipo deve ser estruturado de tal forma que impeça que os princípios de processo sejam os fundamentais da justiça distributiva, pelos quais se julgarão as instituições de uma sociedade. Nenhum argumento dessa ordem deve ser formulado de maneira a tornar impossível que seus resultados sejam do mesmo tipo que as suposições sobre as quais repousam.<sup>30</sup> Se os processos são suficientemente bons para que uma teoria seja fundamentada neles, também o são para que o mesmo aconteça com os possíveis resultados da teoria. Não é possível ter as coisas das duas maneiras.

Cabe notar que o princípio de diferença é um tipo especialmente forte do princípio padronizado de estado final. Digamos que um princípio de distribuição é *orgânico* se uma distribuição injusta, feita segundo ele, pode ser obtida de outra que o princípio considera justa, eliminando-se (pela imaginação) algumas pessoas e suas parcelas distributivas. Princípios orgânicos focalizam aspectos dependentes do padrão *geral*. Em contraste, os princípios padronizados do tipo “a cada um de acordo com sua classificação em uma dimensão natural particular *D*” não são *orgânicos*. Se uma distribuição satisfaz esse princípio, ela continuará a fazê-lo quando algumas pessoas e suas propriedades forem eliminadas, uma vez que essa eliminação não afetará as razões das propriedades das pessoas restantes, ou as razões de suas classificações na dimensão *D*. Essas razões inalteradas continuarão a ser as mesmas e a satisfazer o princípio.

O princípio de diferença é orgânico. Se o grupo menos aquinhado e suas propriedades são eliminados da situação, não há garantia de que a situação e distribuição resultantes maximizarão

a situação do novo grupo menos bem aquinhoados. Talvez o grupo situado mais baixo na escala pudesse ter mais, se o mais altamente situado tivesse ainda menos (embora não houvesse maneira de transferir isso do grupo mais alto para o anterior mais baixo). (x)

A incapacidade de satisfazer à condição de eliminação (que a distribuição permaneça justa com a supressão de pessoas e suas propriedades) caracteriza os princípios orgânicos. Consideremos também a condição de acréscimo, que sustenta que se duas distribuições (a conjuntos separados de indivíduos) são justas, então também é justa a distribuição que consiste da soma dessas duas distribuições justas. (Se a distribuição na Terra é justa, e em algum planeta de uma estrela distante também é justa, então o é também a soma da distribuição das duas.) Princípios de distribuição de acordo com a forma “a cada um de acordo com sua classificação na dimensão *D*” violam essa condição e são, por conseguinte (diggamos), *não-agregativos*. Isso porque, embora em cada grupo todas as razões de parcelas correspondam a razões de classificações em *D*, elas não precisam corresponder *entre* os grupos. (y) O princípio de justiça de direito à propriedade satisfaz tanto a condição de eliminação quanto a de soma. O princípio de direito à propriedade é *não-orgânico* e *não-agregativo*.

Mas não devemos deixar o assunto das propriedades do princípio de diferença sem mencionar a especulação interessante, mas equivocada, segundo penso, de Thomas Scanlon, de que “não há um princípio plausível que seja distinto do Princípio de Diferença e intermediário entre ele e a igualdade rigorosa”.<sup>31</sup> Como pode ser possível que nenhum princípio igualitário plausível, que não corresponda à igualdade absoluta, exclua grandes desigualdades a fim de obter-se um pequeno benefício para o homem representativo dos menos aquinhoados? Para os igualitaristas, a desigualdade é um custo, um fator negativo. O igualitário estrito não admite qualquer desigualdade, tratando o custo de uma desigualdade como infinito. O princípio de diferença admite qualquer volume desse custo, contanto que haja *algum* benefício (para o grupo mais mal situado) por menor que seja. Essa concepção não trata a desigualdade como um custo importante. Formulei meus comentários de modo que o princípio seguinte, que vamos chamar de Princípio Igualitário Geral, logo nos acudirá: Uma desigualdade justifica-se apenas se seus benefícios superam os seus custos. Segundo Rawls, vamos supor que seus benefícios encaminham-se apenas para o grupo

menos aquinhoados. De que maneira mediremos seus custos (e de maneira que sejam comparáveis com seus benefícios)? Os custos devem representar o volume total de desigualdade na sociedade, que poderia ser encarada de várias maneiras. Assim, vamos considerar como medida da desigualdade em um dado sistema (*e*, daí, seus custos) a diferença entre a situação do indivíduo representativo dos grupos mais e menos bem aquinhoados. Suponhamos que  $X_w$  é a parcela do representante do grupo em pior situação sob o Sistema *X*; suponhamos ainda que  $X_b$  é a parcela do representante do grupo em melhor situação sob *X*. Suponhamos finalmente que *E* é um sistema eficiente de igualdade (no qual ninguém obtém uma parcela inferior que em qualquer outro sistema igual). ( $E_b = E_w$ ) Dessa maneira obtemos a seguinte Primeira Especificação do Princípio Igualitário Geral 1. (Outras especificações utilizariam outras medidas de igualdade.) Um sistema desigual *U* não se justifica se  $U_b - U_w > U_w - E_w$ . (Ou deveria ser  $\geq$ ? Uma desigualdade se justifica apenas se seus benefícios para o grupo em pior situação ( $U_w - E_w$ ) é maior do que (ou igual a?) o custo da desigualdade ( $U_b - U_w$ ). (Note-se que isso implica medição em uma escala de intervalos e comparações interpessoais.) Temos aqui uma posição intermediária que o igualitarista poderia julgar atraente e é um princípio igualitário mais forte do que o princípio de diferença.

Há um princípio igualitário ainda *mais* forte, que não corresponde ao igualitarismo estrito, apoiado em considerações semelhantes às que levam à rejeição de um simples princípio de custo-benefício em contextos morais.<sup>32</sup> Ele nos daria o Princípio Geral Igualitário 2: Um sistema desigual *U* justifica-se apenas se a) seus benefícios superam-lhe os custos *e* b) não há *outro* sistema desigual *S*, com menos desigualdade, de tal modo que os benefícios *extras* de *U* sobre *S* não são maiores que os custos extras de *U* sobre *S*. Como antes, considerando  $X - X_w$  como os custos da desigualdade em um sistema *X*, obtemos a seguinte Primeira Especificação do Princípio Geral Igualitário: Um sistema desigual *U* justifica-se apenas se:

- a)  $U_w - E_w > U_b - U_w$  e
- b) Não há um sistema *S*, de modo que  $S_b - S_w < U_b - U_w$  e  
 $U_w - S_w \leq (U_b - U_w) - (S_b - S_w)$ .

(Note-se que b) implica dizer: Não há sistema *S* com menos desigualdade que *U*, de modo que os benefícios extras de *U* sobre *S* sejam menos do que ou iguais a seus custos extras.)

Em ordem crescente de rigor igualitário, temos: o princípio de diferença, a primeira especificação do Princípio Igualitário Geral 1, a primeira especificação do Princípio Igualitário Geral 2 e o princípio de igualdade estrita (escolha-se *E*). Certamente um igualitário julgaria os dois princípios intermediários mais atraentes do que o de diferença. (Esse igualitário poderia, talvez, querer pensar em que mudanças na estrutura da Posição Inicial, ou na natureza das pessoas que nela estão, levariam a um desses princípios igualitários que estão sendo escolhidos.) Eu mesmo, claro, não sugiro que esses princípios igualitários sejam corretos. Mas seu estudo ajuda a esclarecer exatamente até que ponto o princípio de diferença é igualitário e torna inaceitável que se alegue que é o princípio igualitário mais plausível, à parte o de igualdade absoluta. (Não obstante, talvez Scanlon queira dizer que qualquer princípio igualitário mais rigoroso teria que atribuir um custo à desigualdade e que nenhuma justificação teórica foi dada que nos permitisse atribuir-lhe um custo específico.)

Há uma maneira que devemos mencionar e pela qual princípios ainda mais igualitários podem ser derivados da posição inicial de Rawls. Imagina ele pessoas racionais, com interesses próprios, por trás de um véu de ignorância, que escolhem os princípios que irão governar suas instituições. Imagina ainda, na terceira parte de seu livro, que quando criadas em uma sociedade que corporifica esses princípios, as pessoas por isso desenvolvem senso de justiça e uma psicologia particular (atitudes em relação aos demais, etc.). Chamemos a isso de Estágio I do argumento. O Estágio II envolveria tomar *essas* pessoas, que são o resultado do Estágio I, e o funcionamento da sociedade de acordo com os princípios do Estágio I, e colocá-los na posição inicial. A posição inicial do Estágio II contém indivíduos dotados de uma psicologia e senso de justiça que são produtos do Estágio I, e não indivíduos (meramente) racionais e interessados em si mesmos. Ora, essas pessoas escolhem os princípios que governarão a sociedade em que resolveram viver. Serão os princípios que escolhem no Estágio II os mesmos escolhidos pelos demais no Estágio I? Se não são, imaginem-se pessoas criadas em uma sociedade que corporifica os princípios do Estágio II, determine-se que psicologia *elas* devem de-

senvolver e coloquem-se *essas* pessoas, que são produtos do Estágio II, na posição inicial de um Estágio III e continue-se como antes para repetir o processo. Diremos que a posição inicial repetida gera os princípios particulares *P* se 1) há uma posição inicial de Estágio *n* em que *P* é escolhido, e que *P* é também escolhido na posição inicial de Estágio *n + 1*, ou 2) se novos princípios são escolhidos em cada novo estágio da posição inicial, esses princípios convergem para *P* no limite. De outra maneira, princípios particulares não são gerados pela posição inicial repetida, isto é, os estágios sucessivos da posição inicial oscilam entre dois conjuntos de princípios.

Serão os dois princípios de Rawls de fato gerados pela posição inicial repetida, isto é, no Estágio II as pessoas com a psicologia que ele lhes atribui, como resultado da operação de seus dois princípios de justiça, escolhem elas mesmas esses exatos princípios quando são colocadas na posição inicial? Se for assim, este fato robustecerá o resultado de Rawls. Se não for, enfrentamos a questão de se quaisquer princípios são ou não gerados pela posição inicial, em que estágio são gerados (ou se são gerados no limite) e o que, exatamente, são *esses* princípios. Esta parece ser uma interessante área de investigação para aquelas almas que resolverem trabalhar, a despeito de meus argumentos, dentro do contexto rawlsiano.

#### BENS NATURAIS E ARBITRARIEDADE

Rawls aproxima-se o mais possível do estudo do sistema de direito a coisas na discussão que faz do que chama de sistema de liberdade natural:

O sistema de liberdade natural seleciona uma distribuição eficiente mais ou menos da seguinte maneira: suponhamos que sabemos, com base na teoria econômica, que, de acordo com as suposições padronizadas que definem a economia de mercado competitiva, a renda e a riqueza serão distribuídas de maneira eficiente e que a distribuição eficiente particular que resulta em qualquer período de tempo é determinada pela distribuição inicial de bens, isto é, pela distribuição inicial de renda e riqueza, e dos talentos e habilidades naturais. Com cada distribuição inicial, obtém-se um resultado eficiente definido. Disso se segue que, se vamos aceitar o resultado como justo, e não apenas como eficiente, temos que aceitar a base sobre a qual, no decorrer do tempo, a distribuição inicial de bens é determinada.

No sistema de liberdade natural a distribuição inicial é regulada pelos arranjos implícitos na concepção das carreiras abertas aos talentos. Esses arranjos pressupõem um ambiente de igual liberdade (da forma especificada pelo primeiro princípio) e uma economia de mercado livre. Requerem igualdade formal de oportunidade, no sentido em que todos têm pelo menos os mesmos direitos legais de acesso a todas as posições sociais privilegiadas. Mas desde que não há esforço para preservar uma igualdade ou similaridade de condições sociais, exceto na medida em que isso é necessário para preservar as necessárias instituições básicas, a distribuição inicial de bens em qualquer período de tempo é fortemente influenciada por contingências naturais e sociais. A existente distribuição de renda e riqueza é, digamos, o efeito cumulativo de distribuições anteriores de bens naturais — isto é, de talentos e habilidades naturais — na medida em que foram desenvolvidos ou deixados irrealizados, e seu emprego facilitado ou prejudicado ao longo do tempo por circunstâncias sociais e por contingências aleatórias, como acaso e boa sorte. Intuitivamente a injustiça mais óbvia do sistema de liberdade natural é que ele permite que as parcelas distributivas sejam incorretamente influenciadas por esses fatores, tão arbitrários do ponto de vista moral.<sup>33</sup>

Temos aí a razão de Rawls para rejeitar um sistema de liberdade natural: ele “permite” que parcelas distributivas sejam injustamente influenciadas por fatores tão arbitrários do ponto de vista moral. Esses fatores são: “pela distribuição inicial... dos talentos e habilidades naturais, na medida em que foram desenvolvidas ao longo do tempo por circunstâncias sociais e por contingências aleatórias como acaso e boa sorte”. Note-se que ele não menciona *absolutamente* como pessoas resolveram desenvolver seus dotes naturais. Por que isso é simplesmente deixado de fora? Talvez porque ele considere tais decisões como sendo produtos de fatores fora do controle da pessoa e, daí, “arbitrarias do ponto de vista moral”. É igualmente problemática a afirmação de que um homem merece o caráter superior que lhe permite fazer o esforço necessário para cultivar suas habilidades, porquanto esse caráter depende em grande parte de circunstâncias familiares e sociais afortunadas pelas quais não pode reivindicar crédito.”<sup>34</sup> (Que idéia é pressuposta aqui sobre caráter e sua relação com a ação?) “A dotação inicial de haveres naturais e as contingências de seu crescimento e educação no início da vida são arbitrárias do ponto de vista moral... O esforço que uma pessoa está disposta a fazer é influenciado por suas habilidades e qualificações naturais e pelas alternativas que lhe estão abertas. É mais provável que os mais bem dotados, permanecendo iguais outros fatores, se esforcem conscientemente...”<sup>35</sup> Essa linha de argumento pode conseguir bloquear o elemento das

decisões e ações autônomas de uma pessoa (e seus resultados) só se atribuir *tudo* que é valioso nela apenas a certos tipos de fatores “exógenos”. Dessa maneira, denegrir a autonomia e a responsabilidade fundamental de uma pessoa pelos seus atos é uma orientação arriscada para uma teoria que, à parte isso, deseja reforçar a dignidade e o respeito próprio de seres autônomos, especialmente para uma teoria que fundamenta tanta coisa (incluindo a teoria do bem) sobre as opções da pessoa. Duvidamos muito que o quadro medíocre de seres humanos que a teoria de Rawls pressupõe, e sobre o qual repousa, possa ser levado a ajustar-se bem à idéia de dignidade humana que pretende gerar e corporificar.

Mas antes de analisarmos as razões de Rawls para rejeitar o sistema de liberdade natural devemos atentar para a situação dos que se encontram na posição inicial. O sistema de liberdade natural é *uma* interpretação de um princípio que (segundo Rawls) *eles* de fato aceitam: que as desigualdades sociais e econômicas sejam arranjadas de tal maneira que se possa sensatamente esperar que ocorram em benefício de todos e sejam atributos de posições e cargos abertos a todos. É deixado obscuro se as pessoas que se encontram na posição inicial explicitamente examinam e escolhem entre *todas* as várias interpretações desse princípio, embora essa pareça ser a interpretação mais razoável. (A tabela de Rawls, na página 140, listando as concepções de justiça examinadas na posição inicial *não* inclui o sistema de liberdade natural.) Mas não há dúvida que leva explicitamente em conta uma interpretação, o princípio de diferença. Rawls não diz por que pessoas que se encontram na posição inicial, e que examinaram o sistema de liberdade natural, o rejeitaram. A razão delas não pode ser que o sistema torne a distribuição resultante dependente de uma distribuição *moralmente* arbitrária de dotes ou haveres naturais. O que temos que supor, conforme vimos antes, é que o cálculo no interesse próprio de pessoas na posição inicial não as leva (nem pode levá-las) a adotar o princípio de direito a coisas. Nós, contudo, e Rawls também, baseamos nossa análise em considerações diferentes.

Rawls *descreveu* explicitamente a posição inicial e sua situação preferida de modo a corporificar e realizar sua avaliação contrária a permitir que quinhões em propriedades sejam afetados por dotes naturais: “Logo que decidimos procurar uma concepção de justiça que anule os acasos dos dotes naturais e as contingências de circuns-

tâncias sociais..."<sup>36</sup> (Rawls faz muitas referências dispersas a esse tema de anular os acasos dos dotes naturais e as contingências das circunstâncias sociais.) Essa busca modela crucialmente a teoria de Rawls e serve de base à maneira como delineia a posição inicial. Não é que pessoas que *de fato* mereceram seus dotes naturais escolheriam diferentemente, se colocadas na posição inicial de Rawls, mas sim que presumivelmente, para essas pessoas, ele não sustentaria que os princípios de justiça que governariam *susas* relações mútuas eram fixados pelo que escolheriam na posição inicial. É útil recordar o quanto da construção de Rawls descansa sobre esse fundamento. Ele, por exemplo, argumenta que certas reivindicações igualitárias não são motivadas pela inveja, mas sim porque estão de acordo com seus dois princípios de justiça, por ressentimento com a injustiça.<sup>37</sup> Esse argumento pode ser solapado, como ele mesmo comprehende,<sup>38</sup> se as próprias considerações que servem de alícerces à posição inicial (produzindo os dois princípios de justiça) corporificam em si ou se baseiam na inveja. Assim, além de querer compreender a rejeição por Rawls de concepções alternativas e avaliar até que ponto se sustenta a crítica que ele faz à concepção do direito a coisas, razões internas à sua teoria proporcionam motivação para que se explore a base do requisito de que uma concepção de justiça seja adaptada para anular diferenças em circunstâncias sociais e em dotes naturais (e em quaisquer diferenças em circunstâncias sociais que produzam).

Por que não deveriam as propriedades depender parcialmente de dotes naturais? (Eles dependerão também da maneira como eles são desenvolvidos e dos usos que lhes são dados.) A resposta de Rawls é que esses dotes e haveres naturais, sendo imerecidos, são "arbitrários do ponto de vista moral". Há duas maneiras de entender a relevância dessa resposta. Poderiam ser parte de um argumento a fim de provar que os efeitos distributivos das diferenças naturais deveriam, por razões morais, ser anulados, o que chamarei de argumento positivo; ou parte de um argumento destinado a rebater um possível contra-argumento que sustente que os efeitos distributivos de diferenças naturais devem ser, também por razões morais, anulados, o que denominarei de argumento negativo. Ao passo que o primeiro tenta provar que os efeitos distributivos das diferenças naturais devem, por razões morais, ser anulados, o segundo, ao rebater meramente *um* argumento, o de que as diferenças não de-

vem, por razões morais, ser eliminadas, deixa aberta a possibilidade de que (por outras razões) elas, por razões morais, não devem ser eliminadas. (Este último transforma também, possivelmente, em questão de *indiferença* moral se os efeitos distributivos de diferenças naturais devem ser ou não tornados sem efeito. Note-se a diferença entre dizer que alguma coisa, por razões morais, deve ser assim, e dizer que não é que, por razões morais, não deva ser assim.)

#### O ARGUMENTO POSITIVO

Começaremos com o argumento positivo. De que modo pode a alegação de que diferenças em dotes naturais são arbitrárias do ponto de vista moral funcionar em um argumento que se destina a provar que diferenças em propriedades, originárias de diferenças em dotes naturais, devem ser anuladas? Estudaremos quatro possíveis argumentos, o primeiro, o argumento seguinte *A*:

1. Qualquer pessoa deve merecer moralmente as propriedades que tem. Não deve acontecer que pessoas tenham propriedades que não mereçam.
2. Pessoas não merecem, por razões morais, seus dotes naturais.
3. Se o *X* de uma pessoa determina parcialmente seu *Y*, e seu *X* é imerecido, o mesmo acontece com seu *Y*.

Logo,

4. As propriedades de pessoas não devem ser parcialmente determinadas pelos seus dotes naturais.

Esse argumento servirá como substituto de outro, semelhante e mais complicado.<sup>39</sup> Rawls, porém, explícita e enfaticamente *rejeita* a distribuição de acordo com o merecimento moral.

Há a tendência de o senso comum supor que renda e riqueza e as boas coisas da vida em geral devem ser distribuídas de acordo com o merecimento moral. Justiça é felicidade de acordo com virtude. Conquanto se reconheça que esse ideal jamais poderá ser inteiramente realizado, é a concepção apropriada (de acordo com o senso comum) de justiça distributiva, pelo menos como princípio *prima facie*, e a sociedade deve tentar concretizá-lo se as circunstâncias o permitirem. Ora, a justiça como equidade rejeita essa concepção. Esse princípio não seria escolhido na posição inicial.<sup>40</sup>

Rawls, por conseguinte, não poderia aceitar qualquer premissa como a primeira do argumento *A* e, portanto, nenhuma variante desse argumento serve de base à sua rejeição das diferenças em parcelas distributivas, como tendo origem em diferenças imerecidas em dotes naturais. Não só ele rejeita a premissa 1, mas sua teoria não é coextensiva com a mesma. Ele prefere dar incentivos às pessoas, se isso é o que melhora mais o destino dos menos aquinhoados, e freqüentemente acontecerá que, por causa de seus dotes naturais, essas pessoas receberão incentivos e terão parcelas maiores. Observamos antes que a concepção de justiça de direito a propriedades, não sendo uma concepção padronizada de justiça, não aceita tampouco a distribuição de acordo com o merecimento moral. Qualquer pessoa pode dar a outra quaisquer propriedades a que tenha direito, independentemente de se o contemplado moralmente as merece. A cada um de acordo com os direitos legítimos que legitimamente lhe foram transferidos não constitui um princípio padronizado.

Se o argumento *A* e sua primeira premissa são rejeitados, não é mais óbvio como se deve elaborar o argumento positivo. Considere-se o argumento *B* seguinte:

1. As propriedades, por razões morais, devem ser distribuídas de acordo com algum padrão que não seja arbitrário do ponto de vista moral.
2. O fato de pessoas terem diferentes dotes naturais é arbitrário do ponto de vista moral.

Logo,

3. Propriedades, por razões morais, não devem ser distribuídas de acordo com dotes naturais.

Diferenças em dotes naturais, porém, poderiam ser *correlacionadas* com outras diferenças que não são arbitrárias do ponto de vista moral e têm evidentemente alguma possível relevância moral para as questões distributivas. Hayek, por exemplo, argumentou que sob o capitalismo a distribuição é em geral feita de acordo com serviços reconhecidos como prestados aos demais. Uma vez que diferenças em dotes naturais produzirão diferenças na capacidade de servir aos demais, há alguma correlação das diferenças na distribuição com diferenças em dotes naturais. O princípio do sistema não é a distribuição de acordo com os dotes naturais, mas diferenças nes-

tes resultarão em diferenças em propriedades sob um sistema cujo princípio é a distribuição de acordo com serviços reconhecidos prestados aos demais. Se a conclusão 3 acima deve ser interpretada em toda extensão a fim de excluir isso, ela deve ser tornada explícita. Mas aduzir a premissa de que qualquer padrão que comporta uma descrição aproximadamente coextensiva que é arbitrária do ponto de vista moral é, em si, arbitrário desse ângulo, seria forte demais, porque produziria o resultado de que *todos* os padrões são arbitrários desse ponto de vista. Talvez o fundamental a evitar não seja a mera coextensibilidade, mas sim que algum aspecto moralmente arbitrário dê origem a diferenças nas parcelas distributivas. Nessa conformidade, consideremos o argumento *C*:

1. Propriedades devem, por razões morais, ser distribuídas de acordo com algum padrão que não seja arbitrário do ponto de vista moral.
2. O fato de pessoas possuírem dotes naturais diferentes é arbitrário do ponto de vista moral.
3. Se parte da explicação do motivo por que um padrão contém diferenças em propriedades é que outras diferenças nas pessoas dão origem a essas diferenças em haveres, e se essas outras diferenças são arbitrárias do ponto de vista moral, então o padrão é também arbitrário pelo mesmo motivo.

Logo,

4. As diferenças em dotes naturais não devem dar origem a diferenças em haveres entre pessoas.

A premissa 3 desse argumento sustenta que qualquer arbitrariedade moral que fundamente um padrão contamina-o e torna-o também moralmente arbitrário. Mas todos os padrões conterão alguns fatos moralmente arbitrários como parte da explicação de como surgiram, incluindo o proposto por Rawls. O princípio de diferença funciona para dar a algumas pessoas parcelas distributivas maiores do que outras. Que pessoas receberão essas parcelas maiores dependerá, pelo menos parcialmente, de diferenças entre elas e outras, diferenças que são arbitrárias do ponto de vista moral, uma vez que a algumas, possuidoras de dotes naturais especiais, serão oferecidas parcelas maiores como incentivo para uso desses dotes, de certas maneiras.

Talvez alguma premissa semelhante à 3 possa ser formulada de modo a excluir o que Rawls deseja excluir, embora não excluindo sua *própria* opinião. Ainda assim o argumento resultante *suporia* que o conjunto de haveres deveria concretizar algum padrão.

Por que deveria o padrão de propriedades, ou haveres, ser padronizado? A padronização *não* é intrínseca a uma teoria de justiça, conforme vimos em nossa discussão da teoria do direito à propriedade: uma teoria que se concentra nos princípios subjacentes que produzem conjuntos de propriedade, e não sobre o padrão que um conjunto de propriedades representa. Se for negado que a teoria desses princípios subjacentes é uma teoria separada de justiça distributiva, e não meramente um conjunto de considerações diversas originárias de outras áreas, então a questão torna-se a de se saber se há ou não alguma questão separada de justiça distributiva que exija uma teoria separada.

De acordo com o modelo do maná caído do céu, apresentado antes, poderia haver uma razão mais forte para procurar-se um padrão. Mas desde que as coisas já surgem possuídas por alguém (ou com acordos já feitos sobre como devem ser possuídas), não há necessidade de procurar-se algum padrão ao qual se ajustem as coisas não possuídas. E desde que o processo pelo qual as propriedades realmente surgem, ou adquirem forma, não precisa em si concretizar qualquer padrão particular, tampouco há razão para esperar-se que surja um deles. A situação não é de molde a que se pergunte: “Afinal de contas, o que vai acontecer a essas coisas? O que é que vamos fazer com elas?” No mundo em que o maná não cai do céu, no qual coisas têm que ser feitas, produzidas ou transformadas por pessoas, não há um processo separado de distribuição para o qual se necessite de uma teoria de distribuição. O leitor deve recordar-se de nosso argumento anterior no sentido em que (aproximadamente) qualquer conjunto de haveres que realiza um padrão particular pode ser transformado por trocas voluntárias, presentes, etc., das pessoas que são donas das propriedades, de acordo com o padrão em *outro* conjunto de propriedades que a ele não se ajusta. A opinião de que propriedades *têm* que ser padronizadas talvez pareça menos plausível quando se percebe que encerram a consequência de que as pessoas talvez não resolvam praticar atos que perturbam a padronização, mesmo com coisas que possuem legitimamente.

Há outro caminho para uma concepção padronizada de justiça que talvez deva ser mencionado. Suponhamos que cada fato moral-

mente legítimo tem uma explicação “unificada” que mostra que ele é moralmente legítimo e que *combinações* deles se incluem no domínio de fatos que devem ser explicados como moralmente legítimos. Se  $p$  e  $q$  são, cada um, fatos moralmente legítimos, sendo suas explicações respectivas como moralmente legítimos  $P$  e  $Q$ , então se  $p \wedge q$  deve ser também explicado como moralmente legítimo, e se  $P \wedge Q$  não constitui uma explicação “unificada” (mas uma mera combinação de diferentes explicações), então alguma explicação ulterior será necessária. Aplicando-se isso a propriedades, suponhamos que há diferentes explicações separadas de direito a coisas, demonstrando a legitimidade de eu ter minhas propriedades e de você ter as suas, e que a pergunta seguinte é feita: “Por que é legítimo que eu tenha o que tenho e você tenha o que tem? Por que são esse fato e *todas as relações que encerra* legítimos?” Se não se julga que a combinação de duas explicações separadas explique de maneira unificada a legitimidade do fato conjunto (cuja legitimidade não é considerada como sendo constituída da legitimidade de suas partes constituintes), então pareceria que são necessários alguns princípios padronizados de distribuição, a fim de demonstrar-lhe a legitimidade e legitimar qualquer conjunto de propriedades não unificado.

No caso da explicação científica de fatos particulares, o costume habitual é considerar que algumas combinações de fatos explicados não exigem explicação separada, sendo explicados pelas combinações das explicações dos conjuntos. (Se  $E_1$  explica  $e_1$ , e  $E_2$  explica  $e_2$ , então  $E_1 \wedge E_2$  explica  $e_1 \wedge e_2$ .) Se exigíssemos que quaisquer dois conjuntos e qualquer combinação de  $n$ -casas tivessem que ser explicados em qualquer forma unificada, e não meramente pela combinação de explicações separadas e distintas, então seríamos levados a rejeitar a maioria das explicações usuais e a procurar um padrão subjacente para explicar o que parecem ser fatos separados. (Cientistas, claro, freqüentemente propõem uma explicação unificada de fatos aparentemente separados.) Valeria a pena examinar as interessantes consequências da recusa em tratar, mesmo no primeiro caso, quaisquer dois fatos como legitimamente separáveis, como tendo explicações separadas cuja combinação é tudo que há na explicação dos mesmos. Com o que se pareceriam nossas teorias sobre o mundo se exigíssemos explicações unificadas de *todas* as combinações? Talvez com uma extração de como o mundo parece aos paranoides. Ou, evitando termos pejorativos, da maneira-

ra como parece a pessoas que têm certos tipos de experiências com drogas. (Por exemplo, a maneira como o mundo me parece depois que eu fumo maconha.) Essa visão do mundo difere fundamentalmente da maneira como normalmente o vemos. É surpreendente, à primeira vista, que uma simples condição sobre a adequação de explicações de combinações leve a ela, mas apenas até que nos damos conta de que tal condição de adequação tem que levar a uma visão do mundo como profunda e inteiramente padronizado.

Uma condição semelhante de adequação para explicações da legitimidade moral de combinações de fatos separados moralmente legítimos levaria a uma concepção que exige que conjuntos de propriedades exibam uma padronização geral. Parece improvável que existam razões fortes para impor tal princípio de adequação. Alguns talvez julguem essa visão unificada plausível para uma única esfera, como, por exemplo, na esfera moral a respeito de conjuntos de propriedades, mas não na esfera da explicação não-moral comum, ou vice-versa. No caso da explicação de fatos não-morais, o desafio seria o de produzir tal teoria unificada. Se fosse formulada uma delas que introduzisse considerações novas e não explicasse novos fatos (que não as combinações de velhos fatos), a decisão sobre sua aceitabilidade poderia ser difícil e dependeria em grande parte de quanto satisfatória, explicativamente, pudesse ser a nova maneira de considerar os velhos fatos. No caso de explicações morais e de formulações que demonstram a legitimidade moral de vários fatos, a situação é um tanto diferente. Em primeiro lugar há menos razão ainda (penso eu) para supor que seja apropriada e necessária uma explicação unificada. É menor a necessidade de *maior* grau de unidade explicativa que a proporcionada, quando os mesmos princípios que geram a posse de coisas aparecem em explicações diferentes. (A teoria de Rawls, que contém elementos do que ele chama de pura justiça processual, não satisfaz uma forte condição de adequação para explicar combinações e implica que tal condição não pode ser atendida.) Em segundo lugar há mais perigo do que no caso científico de que a exigência de uma explicação unificada modele os “fatos morais” que devem ser explicados. (“Não pode acontecer que *ambos* sejam fatos, porque não há uma explicação padronizada unificada que produza ambos.”) Por isso mesmo uma explicação desses fatos seriamente visados deixará obscuro até que ponto uma teoria explicativa é bem fundamentada.

Passo agora ao nosso argumento positivo final, que alega derivar a conclusão, de que as parcelas distributivas não devem depender dos dotes naturais, da declaração de que a distribuição de dotes naturais é moralmente arbitrária. Esse argumento concentra-se na idéia de igualdade. Uma vez que grande parte do argumento de Rawls serve para justificar ou demonstrar que é aceitável um desvio particular das parcelas iguais (alguns podem ter mais, se isso serve para melhorar a situação dos que têm menos), talvez seja esclarecedora uma reconstrução de seu argumento básico, que coloca a igualdade em seu centro. Diferenças entre as pessoas (diz o argumento) são arbitrárias do ponto de vista moral se não há argumento moral para a conclusão de que, por razões morais, deve haver diferenças. Nem todas essas diferenças serão moralmente condenáveis. O fato de não haver tal argumento moral parece importante apenas no caso daquelas diferenças que julgamos que não deveria haver, a menos que haja uma razão moral que prove que deveria haver. Há, por assim dizer, uma presunção contra certas diferenças que podem ser anuladas (podem elas ser meramente neutralizadas?) por razões morais. Na ausência de quaisquer razões morais de peso suficiente, deve haver igualdade. Temos, assim, o argumento *D*:

1. As propriedades devem ser iguais, a menos que haja uma (poderosa) razão moral para que sejam desiguais.
2. As pessoas não merecem as maneiras em que diferem de outras em dotes naturais. Não há razão moral para que pessoas devam diferir em dotes naturais.
3. Se não há razão moral por que pessoas diferem em certos traços, então o fato de elas realmente diferirem nesses traços não fornece, nem pode dar origem a uma razão moral por que devem diferir em outros traços (como, por exemplo, em propriedades).

Logo,

4. O fato de pessoas diferirem em dotes naturais não é razão para que as propriedades sejam desiguais.
5. As propriedades das pessoas devem ser iguais, há menos que haja alguma outra razão moral (como, por exemplo, o melhoramento da situação dos menos aquinhoados) para que suas propriedades sejam desiguais.

Enunciados semelhantes ao da terceira premissa serão estudados logo em seguida. Por que devem as propriedades de pessoas serem iguais na ausência de uma razão moral especial para que se desviam da igualdade? (Por que pensar que, por razões morais, *deve* haver *qualquer* padrão particular em propriedades?) Por que é a igualdade a posição de repouso (ou retilinear) do sistema, o desvio da qual só pode ser justificado por forças morais? Numerosos “argumentos” sobre igualdade *afirmam* meramente que as diferenças entre pessoas são arbitrárias e têm que ser justificadas. Outros autores formulam uma presunção em favor da igualdade em uma forma como a seguinte: “Diferenças no tratamento dado a pessoas precisam ser justificadas.”<sup>41</sup> A situação mais favorecida por esse tipo de suposição é aquela em que há uma única pessoa (ou grupo) que trata a todos como quer, uma pessoa (ou grupo) que não tem direito a dispensar o tratamento particular que deseja ou mesmo o que lhe dá na fantasia. Mas se eu vou a um cinema e não a outro contíguo, preciso justificar o tratamento diferente que dou a dois donos de cinema? Não é suficiente que eu tenha sentido vontade de ir a um deles? O fato de que diferenças em tratamento precisam realmente ser justificadas se *aplica* aos *governos modernos*. Neste caso há um processo centralizado que dispensa tratamento a todos, sem direito algum de fazê-lo de acordo com caprichos. A maior parte da distribuição nas sociedades livres, porém, não ocorre mediante atos do governo, nem a incapacidade de anular os resultados de trocas individuais localizadas constitui “ação estatal”. Quando não há ninguém dispensando o tratamento e todos têm direito de alienar suas propriedades como desejam, não fica claro por que se deva pensar que a máxima de que diferenças em tratamento têm que ser justificadas deve merecer aplicação extensa. Por que devem diferenças entre pessoas ser justificadas? Por que pensar que temos que mudar, remediar ou compensar qualquer desigualdade que possa ser mudada, remediada ou compensada? Talvez seja nessa dimensão que entra a cooperação social: embora não haja presunção de igualdade entre todas as pessoas (em, digamos, bens primários ou coisas que interessam às pessoas), talvez ela exista entre pessoas que cooperam entre si. Mas é difícil encontrar uma justificativa para isso. Certamente nem todas as pessoas que cooperam entre si concordam explicitamente com essa presunção como uma das condições da ação mútua. E sua aceitação proporcionaria um triste incentivo aos abastados para cooperar ou permitir que qualquer um de sua classe co-

opere com pessoas distantes que estão em pior situação do que qualquer um de seus membros. Iniciar tal cooperação social, benéfica para os menos aquinhoados, agravaría seriamente a posição do grupo abastado ao serem criadas relações de presumível igualdade entre eles e o grupo em pior situação. No capítulo seguinte estudo o mais importante argumento recente em favor da igualdade e que se revelou malsucedido. Aqui precisamos notar apenas que a conexão que o argumento *D* estabelece entre dotes naturais não merecedores e alguma conclusão sobre parcelas distributivas *supõe* a igualdade como norma (da qual pode haver desvio apenas e exclusivamente por razão moral). Daí, o argumento *D* em si não pode ser usado para provar qualquer conclusão desse tipo sobre igualdade.

#### O ARGUMENTO NEGATIVO

Tendo fracassado em nossa busca de um argumento positivo convincente para ligar a alegação de que pessoas não merecem seus dotes naturais com a conclusão de que diferenças em propriedade não devem basear-se em diferenças nesses mesmos dotes, passamos agora ao que denominamos de argumento negativo: o uso da assertão de que as pessoas não merecem seus dotes naturais, a fim de refutar um possível contra-argumento à tese de Rawls. (Se o argumento de igualdade *D* fosse aceitável, a tarefa negativa de refutar possíveis considerações em sentido contrário formaria parte da tarefa positiva de demonstrar que uma presunção de igualdade não poderia ser contestada em um caso particular.) Vejamos o seguinte argumento contrário possível à postura de Rawls:

1. As pessoas merecem seus dotes naturais.
  2. Se pessoas merecem *X*, elas merecem qualquer *Y* que decorra de *X*.
  3. As propriedades de pessoas decorrem de seus dotes naturais.
- Logo,
4. As pessoas merecem suas propriedades.
  5. Se merecem alguma coisa, as pessoas devem tê-la (e isso elimina qualquer presunção de igualdade que possa existir a respeito dessa coisa).

Rawls refutaria esse argumento contrário à sua tese negando-lhe a primeira premissa. Dessa maneira vemos *alguma* conexão entre a alegação de que a distribuição de dotes naturais é arbitrária e a declaração de que as parcelas distributivas não devem depender dos mesmos. Não obstante, nenhuma grande importância pode ser atribuída a essa conexão, porquanto há outros argumentos contrários, de orientação semelhante, como, por exemplo, o argumento *F*, que começa assim:

1. Se uma pessoa tem *X*, e o fato de ter *X* (merecendo-o ou não) não viola o direito ou o título de alguém (no sentido lockeano) a *X* e *Y* decorre (surge de, etc.) de *X* através de um processo que em si não viola os direitos ou títulos de alguém (*z*) (lockeano), então a pessoa tem direito a *Y*.
2. O fato de alguém possuir dotes naturais não viola em seu caso os títulos ou direitos (lockeanos) a alguma coisa.

E prossegue, argumentando que pessoas têm direito ao que fazem, aos produtos de seu trabalho, ao que outros lhes dão ou o que obtêm em trocas. Não é verdade, por exemplo, que uma pessoa ganhe *Y* (o direito de conservar um quadro que pintou ou elogios por ter escrito *A Theory of Justice*, etc.) apenas se ganhou (ou de outra maneira *mereceu*) o que quer que tenha usado (incluindo seus dotes naturais) no processo de ganhar *Y*. Algumas das coisas que usa ele pode simplesmente *ter*, e não ilegitimamente. Não é necessário que os fundamentos subjacentes ao merecimento sejam em si merecidos, *retroagindo ininterruptamente*.

No mínimo podemos fazer com que esses enunciados sobre merecimento correspondam a outros sobre direitos a coisas. E, se, corretamente, descrevemos pessoas como tendo direito a seus dotes naturais, mesmo que se possa dizer que não os merecem, então o argumento paralelo a *E* acima, com o “tem direito a” substituindo o “merece” em tudo, será aceitável, o que nos dá o argumento *G*:

1. As pessoas têm direito a seus dotes naturais.
2. Se pessoas têm direito a alguma coisa, elas têm direito a tudo que decorre dela (através de tipos especificados de processos).
3. As propriedades de pessoas decorrem de seus dotes naturais.

Logo,

4. As pessoas têm direito às suas propriedades.
5. Se pessoas têm direito a alguma coisa, então devem tê-la (e isso elimina qualquer presunção de igualdade que possa haver sobre propriedades).

Sejam ou não os dotes naturais da pessoa arbitrários do ponto de vista moral, ela tem direito a eles e ao que deles deriva. (a')

O reconhecimento dos direitos das pessoas a seus dotes naturais (a primeira premissa do argumento *G*) poderia ser necessário para evitar-se a aplicação rigorosa do princípio da diferença, que levaria, conforme já vimos, a direitos de propriedade ainda mais fortes em outras pessoas do que as teorias redistributivas geralmente produzem. Rawls acha que evita isso,<sup>42</sup> porque as pessoas em sua posição inicial classificam o princípio de liberdade como lexicograficamente anterior ao princípio de diferença, aplicado não apenas ao bem-estar econômico mas também à saúde, à duração da vida, etc. (Não obstante, ver a nota 29 acima.)

Não encontramos argumento convincente que ajude a provar que diferenças em propriedades decorrentes de diferenças em dotes naturais devam ser eliminadas ou minimizadas. Poderá a tese de que os dotes naturais das pessoas são arbitrários do ponto de vista moral ser usada de modo diferente para, por exemplo, justificar uma certa *modificação* da posição inicial? Evidentemente, se a modificação se destina a anular diferenças em propriedades, devidas a diferenças em dotes naturais, precisamos de um argumento para esse objetivo e voltamos à nossa busca malsucedida de um caminho para a conclusão de que tais diferenças em propriedades devem ser anuladas. Em vez disso a modificação poderia ocorrer impedindo-se que os participantes da posição inicial soubessem quais eram seus próprios dotes naturais. Dessa maneira o fato de que os dotes naturais são arbitrários do ponto de vista moral contribuiria para impor e justificar o véu de ignorância. Mas como fazer isso? Por que o conhecimento de dotes naturais deveria ser excluído da posição inicial? Presumivelmente o princípio subjacente seria que, se quaisquer aspectos particulares são arbitrários do ponto de vista moral, as pessoas na posição inicial não deveriam saber que os possuem. Mas isso impediria que soubessem *qualquer coisa* sobre

si mesmas, porque cada um de seus aspectos (incluindo racionalidade, capacidade de fazer opções, de ter uma duração de vida superior a três dias, possuir memória, ser capaz de comunicar-se com outros organismos semelhantes a si mesmas) baseiam-se no fato de que o esperma e o óvulo que as gerou continuam material genético particular. O fato físico de que esses gametas particulares continham elementos químicos particulares organizados (os genes de pessoas e não de ratos almiscarados ou de árvores) é arbitrário *do ponto de vista moral*. Desse ponto de vista é um acaso. Ainda assim as pessoas que se encontram na posição inicial devem conhecer alguns de seus atributos.

Talvez sejamos apressados demais quando sugerimos que se exclua o conhecimento da racionalidade, etc., apenas porque esses aspectos *decorrem* de fatos moralmente arbitrários. Esses aspectos têm também importância moral, isto é, fatos morais deles dependem ou deles surgem. Aqui identificamos uma ambigüidade, quando se diz que um fato é arbitrário do ponto de vista moral. Isso poderia significar que não há razão moral por que o fato deva ser dessa maneira, ou então que o fato, sendo assim, não é de importância moral ou não tem consequências morais. A racionalidade, a capacidade de fazer opções, etc. não são moralmente arbitrárias nesse segundo sentido. Mas se escapam da exclusão por esse motivo, o problema agora é que os dotes naturais, cujo conhecimento Rawls deseja excluir da posição inicial, não são tampouco moralmente arbitrários nesse sentido. De qualquer modo a alegação da teoria do direito a coisas, de que direitos morais podem decorrer ou se basearem parcialmente em tais, é o que está agora em jogo. Dessa maneira, na ausência de um argumento no sentido em que diferenças em propriedades, devido a diferenças em dotes naturais, devem ser eliminadas, não é claro como qualquer coisa na posição inicial pode basear-se na alegação (ambígua) de que as diferenças em dotes naturais são arbitrárias do ponto de vista moral.

#### BENS COLETIVOS

A opinião de Rawls parece ser a de que todos têm algum título ou direito à totalidade dos bens naturais (considerados como um fundo comum), sem que ninguém tenha direitos diferenciais. A distri-

buição das habilidades naturais é considerada como um “bem coletivo”.<sup>43</sup>

Vemos então que o princípio da diferença representa, na verdade, um acordo no sentido de considerar a distribuição de talentos naturais como um bem comum e de participar dos benefícios dessa distribuição, qualquer que ela venha a ser. Aqueles que foram favorecidos pela natureza, quem quer que sejam, podem tirar proveito de sua boa sorte apenas em termos que melhorem a situação dos que perderam... Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Mas não se segue que devemos eliminar essas distinções. Há outra maneira de lidar com elas. A estrutura básica pode ser modificada para que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados.<sup>44</sup>

As pessoas diferem na maneira como encaram os talentos naturais como bem comum. Alguns se queixarão, repetindo o que diz Rawls contra o utilitarismo,<sup>45</sup> que isso “não leva seriamente em conta as diferenças entre pessoas” e se perguntarão se poderá ser adequada alguma reinterpretação de Kant, que trata as habilidades e talentos de indivíduos como recursos para outros. “Os dois princípios de justiça ... excluem até mesmo a tendência de considerar homens como meios para o bem-estar de outrem.”<sup>46</sup> Mas apenas se insistirmos *muito* na distinção entre homens e seus talentos, dotes, habilidades e características especiais. Constitui uma questão aberta se sobre qualquer concepção coerente de pessoa quando se insiste tanto nessa distinção. Também não fica claro por que nós, com todas as nossas características particulares, devemos nos alegrar porque (apenas) os homens assim purificados que existem dentro de nós não são considerados como meios.

Os talentos e as habilidades da pessoa *são* um bem para a comunidade livre. Outros nela se beneficiam com sua presença e ficam em melhor situação porque vivem nela e não em outra ou em parte alguma. (De outra maneira não resolveriam ter negócios com ela.) A vida, no decorrer do tempo, não é um jogo de soma constante, no qual se maior capacidade ou esforço levam alguns a ganhar mais, isso significa que outros têm que perder. Nas sociedades livres os talentos da pessoa beneficiam terceiros e não apenas ela. Será a extração de ainda mais benefícios para os demais que, supostamente, justifica que se tratem os dotes naturais da pessoa como recurso coletivo? O que justifica essa extração?

Ninguém merece sua maior capacidade natural nem um ponto de partida mais favorável na sociedade. Mas não se segue daí que devamos eliminar

essas distinções. Há outra maneira de lidar com elas. A estrutura básica pode ser modificada para que essas contingências funcionem para o bem dos menos afortunados.<sup>47</sup>

E se não houvesse “outra maneira de lidar com elas”? Seguir-se-ia que tais distinções deveriam ser eliminadas? O que, exatamente, seria levado em conta no caso dos dotes naturais? Se os dotes e talentos das pessoas *não* pudessem ser controlados para servir aos demais, seria feita alguma coisa para eliminar esses dotes e talentos excepcionais, ou proibir que fossem usados em benefício da própria pessoa ou de alguém que ela escolhesse, mesmo que essa limitação não melhorasse a posição absoluta daqueles que, por alguma razão, não podem controlar os talentos e habilidades de outros em seu próprio benefício? Será absurdo alegar que a inveja está na origem dessa concepção de justiça, formando parte de sua idéia básica? (b’)

Utilizamos nossa concepção de justiça de direito a propriedades a fim de submeter a teste a teoria de Rawls, aguçando nossa compreensão do que ela envolve, ao aplicá-la a uma concepção alternativa de justiça distributiva que, por sinal, é profunda e elegante. Além disso acho que expusemos alguns defeitos profundamente encobertos na teoria de Rawls. Estou bem ciente do reiterado argumento de Rawls de que uma teoria não pode ser avaliada focalizando-se um único aspecto ou parte da mesma. Em vez disso toda teoria tem que ser avaliada (o leitor não comprenderá o quanto uma teoria pode ser completa até que tenha lido todo o livro de Rawls) e não se deve esperar uma teoria perfeita. Não obstante, examinamos uma parte importante da teoria de Rawls e suas suposições básicas fundamentais. Estou também tão consciente como quem mais esteja de que foi superficial minha discussão da concepção de justiça do direito a propriedades. Mas não acredito que precisávamos ter formulado uma teoria alternativa completa para rejeitar o avanço inegavelmente grande de Rawls sobre o utilitarismo mais do que Rawls necessitava de uma teoria alternativa completa antes de poder rejeitar o utilitarismo. O que precisamos mais, ou poderemos ter, a fim de começar a fazer progresso na direção de uma teoria melhor do que o esboço de uma concepção alternativa plausível que, de sua perspectiva muito diferente, ilumina as inadequações da melhor e mais completa teoria existente? Aqui, como em tantas outras coisas, aprendemos com Rawls.

Iniciamos a investigação da justiça distributiva neste capítulo, a fim de examinar a alegação de que um Estado mais extenso do que o Estado mínimo poderia ser justificado sobre o fundamento de que é o instrumento necessário ou o mais apropriado para promover a justiça distributiva. De acordo com a concepção de justiça de direito a propriedades que apresentamos, não há argumento, baseado nos primeiros dois princípios de justiça distributiva — os de aquisição e transferência —, que justifique esse Estado mais extenso. Se o conjunto de propriedades é corretamente gerado, não há argumento que dê respaldo a um Estado mais extenso baseado na justiça distributiva.<sup>48</sup> (Tampouco, alegamos, a especificação lockeana proporcionaria realmente razão para um Estado mais extenso.) Se contudo esses princípios são violados, o de reparação entra em jogo. Talvez seja melhor considerar alguns princípios padronizados de justiça distributiva como regras empíricas, destinadas a aproximar-se dos resultados gerais da aplicação do princípio de reparação de injustiças. Por exemplo, carecendo de grande volume de informações históricas e supondo 1) que as vítimas de injustiças geralmente ficam em pior situação do que ocorreria se elas não fossem praticadas e 2) que os membros do grupo menos aquinhoados na sociedade têm as mais altas probabilidades de serem os descendentes de vítimas das injustiças mais graves, a quem devem uma compensação aqueles que se beneficiaram com as injustiças (supondo que estejam em melhor situação, embora, às vezes, os responsáveis sejam outros no grupo menos aquinhoados), então uma regra empírica *aproximada* para reparar as injustiças poderia ser a seguinte: organize-se a sociedade de modo a maximizar a posição de todos os grupos que nela terminam como os menos aquinhoados. Esse exemplo particular bem pode ser implausível, mas uma importante questão para todas as sociedades seria a seguinte: dada sua história particular, que regra empírica viável mais se aproximaria dos resultados de uma aplicação detalhada, nessa sociedade, do princípio de reparação? Essas questões são muito complexas e será melhor deixá-las para um estudo completo do princípio de reparação. Na ausência de tal estudo aplicado a uma sociedade particular, não podemos utilizar a análise e a teoria aqui apresentadas para condenar qualquer esquema particular de pagamentos de transferência, a menos que seja claro que nenhuma consideração de reparação de injustiças poderia aplicar-se para justificá-la. Embora adotar o socialismo como castigo pelos nossos pecados significasse ir longe

demais, injustiças passadas poderiam ser tão grandes que tornassem necessário, em curto prazo, instalar um Estado mais extenso a fim de repará-las.

## NOTAS

- (a) As aplicações do princípio de justiça na aquisição podem também ocorrer como parte da mudança de uma distribuição para outra. Podemos encontrar agora uma coisa não possuída por ninguém e nos apropriarmos dela. As aquisições devem ser também consideradas como incluídas, quando, para simplificar, falamos apenas de transições por transferências.
- (b) Se o princípio de reparação de violações dos dois princípios produz mais do que uma descrição das propriedades, então alguma escolha terá que ser feita sobre qual delas deve ser adotada. Talvez o tipo de considerações sobre justiça distributiva e igualdade, contra as quais eu argumento, desempenhe um papel legítimo *nesta* escolha subsidiária. Analogamente pode haver algum espaço para essas considerações, quando se decide que aspectos, de outra maneira arbitrários, uma lei incluirá, quando tais aspectos são inevitáveis porque outras considerações não especificam uma linha precisa, linha que, não obstante, deve ser traçada.
- (c) Poderíamos tentar introduzir uma concepção padronizada de justiça distributiva no contexto da concepção de direito à propriedade, formulando um “princípio de transferência” falsamente obrigatório que resultaria no padrão, como, por exemplo, o princípio de que se alguém auferre mais do que a renda média tem que transferir tudo o que ganha acima dela para pessoas que estão abaixo da mesma, de maneira a igualá-las (mas não a superar) à média. Podemos formular um critério para um “princípio de transferência” que exclua essas transferências obrigatórias, ou podemos dizer que nenhum princípio correto de transferência, nenhum princípio de transferência em uma sociedade livre, será semelhante a este. O primeiro é provavelmente o melhor curso, embora o último também seja verdadeiro.
- (d) Nós certamente nos beneficiamos, porque grandes incentivos econômicos funcionam para fazer com que outras pessoas despendam muito tempo e energia para descobrir como poderão nos servir, fornecendo coisas pelas quais queremos pagar. Não seria mero amor ao paradoxo querer saber se o capitalismo deve ser criticado por recompensar principalmente e, daí, estimular, não individualistas como Thoreau, que cuidam de suas próprias vidas, mas pessoas que se ocupam em servir as demais e conquistá-las como clientes. Mas, para defender o capitalismo, não precisamos considerar os empresários como os melhores tipos humanos. (Tampouco quero fazer coro aqui com a difa-

mação geral dos empresários.) Aqueles que pensam que os melhores devem adquirir o máximo podem tentar seus colegas a transferir recursos de acordo com esse princípio.

- (e) Não poderia uma transferência produzir efeitos úteis sobre uma terceira parte, mudando-lhe as opções viáveis? (Mas o que aconteceria se as duas partes na transferência tivessem usado independentemente suas propriedades dessa maneira?) Discuto essa questão abaixo, mas aproveito a oportunidade para notar aqui que ela admite o argumento da distribuição de bens finais intrinsecamente não-úteis (experiências de pura utilidade, por assim dizer) que são transferíveis. Poder-se-ia também objetar que a transferência poderia tornar uma terceira parte mais invejosa, porque pioraria sua posição em relação a alguma outra pessoa. Acho impossível que se possa pensar que isso envolve uma reivindicação de justiça. Quanto à inveja, ver o Capítulo 8.
- (f) Aqui, como em outros trechos deste capítulo, uma teoria que incorpora elementos de justiça processual pura poderia julgar aceitável o que digo, se a mantiver no seu devido lugar, isto é, se existem instituições básicas para assegurar o atendimento de certas condições das parcelas distributivas. Mas se essas instituições não forem em si a soma ou os resultados de mão invisível de atos voluntários (não-agressivos) de pessoas, as limitações que impõem exigem justificação. Em nenhum ponto *nossa* argumento supõe quaisquer instituições básicas mais extensas do que aquelas do Estado guardanoturno mínimo, um Estado limitado a proteger pessoas contra assassinatos, assaltos, roubos, fraudes, etc.
- (g) Será estável o princípio padronizado que requer apenas que uma distribuição seja do tipo do ótimo de Pareto? Uma pessoa poderia dar a outra um presente, ou um legado, que a segunda poderia trocar com uma terceira em benefício mútuo. Antes que o segundo faça essa troca não há uma otimização à Pareto. Será estável um padrão configurado por um princípio que escolha, entre as posições ótimas de Pareto, aquela que satisfaz alguma condição adicional C? Talvez pareça que não pode haver um exemplo em sentido contrário, porque qualquer troca voluntária que se desvie de uma situação não demonstrará que a primeira não era ótima segundo Pareto? (Ignore-se a implausibilidade desta última alegação no caso de legados.) Princípios, porém, devem ser satisfeitos ao longo do tempo, durante o qual surgem novas possibilidades. Uma distribuição que, em uma ocasião, satisfaz o ótimo de Pareto talvez não o faça quando novas possibilidades surgirem (Wilt Chamberlain cresce e começa a jogar basquetebol) e, ainda que as atividades das pessoas tendam a mover-se para uma nova posição ótima de Pareto, esta não precisa satisfazer a condição C. Será necessário interferência contínua para assegurar satisfação contínua de C. (Deve ser investigada a possibilidade teórica de um padrão ser mantido por algum processo de mão invisível, que o traz de volta a um equilíbrio que se ajusta ao padrão quando os desvios ocorrem.)
- (h) Uma indicação do rigor do princípio de diferença de Rawls, que estudamos na segunda parte deste capítulo, é sua impropriedade como princípio normativo até mesmo em uma família de indivíduos que se amam. Deve uma família dedicar seus recursos a maximizar a posição do menos aquinhoados e menos talentoso filho, prejudicando os outros, ou usar recursos para a educação e o desenvolvimento deles apenas se eles prometerem adotar durante

toda a vida a política de maximizar a posição de seu irmão menos afortunado? Certamente que não. Como então pode isso ser sequer considerado como política apropriada para cumprimento na sociedade mais ampla? (Discreto abaixo o que acredito seria a resposta de Rawls: alguns princípios se aplicam ao nível macro, mas não às microssituações.)

- (h) Não tenho certeza se os argumentos que apresento abaixo demonstram que tal tributação é meramente trabalho forçado, de modo que "está na mesma situação" significa "é um tipo de". Ou, alternativamente, se os argumentos enfatizam as grandes similaridades entre a tributação e o trabalho forçado a fim de demonstrar que é plausível e esclarecedor pôr a primeira à luz do segundo. Este último enfoque nos lembra a maneira como John Wisdom concebe as alegações dos metafísicos.
- (i) Nada depende do fato de que aqui, como em outros trechos, falo vagamente de *necessidades*, uma vez que passo em todos os casos a rejeitar o critério de justiça que o inclui. Se contudo alguma coisa dependesse de fato dessa idéia, seria aconselhável examiná-la mais atentamente. Para uma idéia cética a esse respeito, ver Kenneth Minogue, *The Liberal Mind* (Nova York, Random House, 1963), pp. 103-112.
- (j) Não conheço uma estimativa precisa. David Friedman, *The Machinery of Freedom* (N.Y.: Harper & Row, 1973), pp. xiv, xv, discute essa questão e sugere 5% da renda nacional dos Estados Unidos como limite superior ao primeiro dos dois fatores mencionados. Contudo ele não tenta estimar a percentagem da riqueza corrente que se baseia em tal renda no passado. (A vaga idéia "baseia-se em" simplesmente sugere um tópico que requer investigação.)
- (k) Fourier sustentava que desde que o processo de civilização privou os membros da sociedade de certas liberdades (da coleta de alimentos, de apascentar rebanhos, de caçar), uma provisão mínima socialmente garantida para as pessoas se justificava como compensação pela perda (Alexander Gray, *The Socialist Tradition* (Nova York: Harper & Row, 1968, p. 188). Mas isso implica dar ênfase demais ao argumento. Essa compensação, se há alguma, seria devida a pessoas para as quais o processo de civilização tivesse constituído uma *perda líquida*, para as quais seus benefícios não contrabalançasse a privação daquelas liberdades particulares.
- (l) Como o exemplo de Rashdall a respeito de uma pessoa que descobre a única fonte de água existente no deserto, a vários quilômetros na frente de outros que chegarão também a ela, e que se apropriou de todo o suprimento. Hastings Rashdall, "The Philosophical Theory of Property", in *Property, its Duties and Rights* (Londres: MacMillan, 1915).

Vale notar também a teoria de direitos de propriedade de Ayn Rand ("Man's Rights" em *The Virtue of Selfishness* (Nova York: New American Library, 1964), p. 94, segundo a qual eles derivam do direito à vida, uma vez que pessoas precisam de coisas físicas para viver. Mas o direito à vida não implica o direito a tudo de que o indivíduo necessita para viver. Outras pessoas podem ter direitos sobre essas outras coisas (ver Capítulo 3 deste livro). No máximo o direito à vida seria o de ter, ou esforçar-se para ter, aquilo de que se necessita para viver, contanto que tê-lo não viole os direitos de outrem. No tocante a coisas materiais, a questão é se tê-las não viola quaisquer direitos dos demais. (A apropriação de coisas não possuídas

faria isso? Faria isso a apropriação do olho-d'água no exemplo de Rashdall?) Uma vez que considerações especiais (como a condição lockeana) podem entrar no tocante à propriedade material, precisamos, *antes de mais nada*, de uma teoria de direitos de propriedade, antes que possamos aplicar qualquer suposto direito à vida (da forma corrigida acima). Por conseguinte o direito à vida não pode prover os fundamentos para uma teoria de direitos à propriedade.

- (m) A situação seria diferente se esse olho-d'água não secasse, dadas as precauções especiais que ele tomou para evitar isso. Compare-se nossa discussão do caso, no texto, com Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 136, e também com Ronald Hamowy, "Hayek's Concept of Freedom: A Critique", *New Individualist Review*, abril de 1961, pp. 28-31.
- (n) Receber isso, cabe notar, não é a mesma coisa que receber o equivalente daquilo que a pessoa *faz* com que exista, ou *produz*. O produto marginal de uma unidade de  $F_1$  com relação ao fator  $F_2, \dots, F_n$  é uma noção *subjuntiva*. É a diferença entre o produto total de  $F_1, \dots, F_n$  usada da maneira mais eficiente (tão eficientemente como se sabe como, dada prudência a respeito dos muitos custos de descobrir-se o uso mais eficiente dos fatores) e o produto total do uso mais eficiência de  $F_2, \dots, F_n$ , juntamente com uma unidade menos de  $F_1$ . Mas esses dois usos diferentes mais eficientes de  $F_2, \dots, F_n$ , juntamente com uma unidade menos de  $F_1$  (uma com uma unidade adicional de  $F_1$ , e a outra sem ela), serão usados de maneira diferente. E o produto marginal de  $F_1$  (com relação aos outros fatores), ou o que todos pagariam razoavelmente por uma unidade adicional de  $F_1$ , não será o que ele *causa* (*ele causa*) combinado com  $F_2, \dots, F_n$  e as demais unidades de  $F_1$ , mas sim a diferença que ele faz, a diferença que haveria se essa unidade de  $F_1$  estivesse ausente e os demais fatores fossem organizados mais eficientemente para cobrir sua ausência. Desse modo, a melhor maneira não é pensar na teoria da produtividade marginal como uma teoria de produto concreto produzido, de coisas cujos antecedentes causais incluem a unidade do fator, mas sim como uma teoria da diferença (subjuntivamente definida) feita pela presença de um fator. Se tal concepção tivesse ligação com a justiça, pareceria que se ajustaria melhor a uma concepção de direito à propriedade.
- (o) Leitores que acham que a análise de Marx das relações de troca entre donos do capital e operários solapam a tese de que o conjunto de propriedades que resulta da troca voluntária é legítimo, ou que consideram uma distorção chamar tais trocas de "voluntárias", encontrarão novas e relevantes considerações no Capítulo 8.
- (p) Embora Rawls não diferencie claramente 2 de 1 e 4 de 3, eu de fato afirmo que ele dá o passo ilegítimo de passar do último subjuntivo para o primeiro indicativo. Mesmo assim vale a pena indicar o erro, porque é fácil nele cair e poderia parecer que reforça as posições que atacamos.
- (q) Eles não precisam ser *mais bem dotados* desde o nascimento. No contexto em que Rawls o usa, tudo o que "mais bem dotado" significa é: realiza mais de valor econômico, é capaz de fazer isso, tem um produto marginal alto, etc. (O papel que fatores imprevisíveis desempenham nisso complica o trabalho de imaginar uma divisão prévia dos dois grupos.) O texto segue Rawls em categorizar as pessoas como "mais" ou "menos" bem dotados apenas com o objetivo de criticar as considerações que ele aduz para essa teoria. A teoria do direito a coisas não repousa sobre qualquer suposição de que a

classificação é importante, ou mesmo possível, ou ainda sobre qualquer presunção elitista.

Uma vez que os teóricos do direito a coisas não aceitam o princípio padronizado "a cada um de acordo com seus dotes naturais", eles podem facilmente admitir que o que um dote utilizado traz ao mercado depende dos dotes dos demais e de como eles resolvem exercitá-los, dos desejos de compradores, manifestados no mercado, da oferta alternativa ao que ele oferece e do que os demais podem substituir pelo que oferece, e ainda de outras circunstâncias que sumariam a miríade de opções e ações dos demais. Analogamente vimos antes que as considerações que Rawls apresenta sobre os fatores sociais, de que depende o produto marginal do trabalho (*Theory of Justice*, p. 308), não perturbarão um teórico do direito a coisas, mesmo que elas possam solapar os fundamentos lógicos apresentados por um proponente do princípio padronizado de distribuição segundo o produto marginal.

- (r) Supondo que pudesse identificar a si mesmos e os demais, eles poderiam tentar extraír uma parcela maior, reunindo-se em grupo e negociando coletivamente com os outros. Dados os grandes números de pessoas envolvidas e o incentivo a alguns indivíduos mais bem dotados para romper o trato e chegar a acordos com os menos bem dotados, se tal coalizão dos mais bem dotados for incapaz de impor sanções aos seus desertores, ela se dissolverá. Os mais bem dotados que permanecerem na coalizão poderão usar o boicote como "sanção" e recusar-se a cooperar com o desertor. A fim de quebrar a coalizão, os menos bem dotados teriam que (seriam capazes de) oferecer a alguém mais bem dotado incentivos suficientes para desertar, a fim de compensar sua perda por não poder mais cooperar com as demais pessoas mais bem dotadas. Talvez pagasse a alguém para desertar da coalizão apenas como parte de um grupo numeroso de desertores, grupo que a coalizão inicial poderia tentar manter pequeno através de oferecimentos especiais a indivíduos para que desertassem *dele*, etc. O problema é complicado, e ainda mais pelo fato óbvio (a despeito de usarmos a terminologia classificatória de Rawls) de que não há uma nítida linha de clivagem entre os dotes das pessoas que determine que grupos se formarão.
- (s) Trato aqui a discussão de Rawls como referindo-se a indivíduos "mais" e "menos" dotados que sabem que estão nessa situação. Alternativamente poderíamos imaginar que essas considerações fossem ponderadas por alguém na posição inicial. ("Se eu acabo mais bem dotado então...; se acabo menos bem dotado então...") Essa interpretação, porém, não servirá. Por que se incomodaria Rawls em dizer: "Os dois princípios... parecem ser um acordo justo, na base do qual os mais bem dotados ou mais afortunados em sua posição social poderiam esperar a cooperação voluntária dos demais"? (*Theory of Justice*, p. 15). Quem é que está esperando e quando? De que modo pode ser isso traduzido em subjuntivos que serão examinados por alguém que está na posição inicial? Analogamente surgem dúvidas quando Rawls diz: "A dificuldade consiste em mostrar que *A* não tem motivos para queixa. Talvez ele seja obrigado a ter menos do que poderia, uma vez que ter mais resultaria em alguma perda para *B*. *Ora, o que pode ser dito ao homem mais favorecido?* O princípio de diferença parece ser uma base justa sobre a qual os mais bem dotados... poderiam esperar que os demais colaborassem com eles..." (*Theory of Justice*, p. 103) (itálicos nossos). Devemos entender isso como: alguém na posição inicial pergunta o que dirá

a si mesmo se pensa na possibilidade de que termine como sendo um dos mais bem dotados? E diz ele em seguida que o princípio de diferença, *nessa ocasião*, parece uma base justa de cooperação, a despeito do fato de que, e mesmo enquanto isso, ele está pensando na possibilidade de vir a ser mais bem dotado? Ou dirá que mesmo depois, se e quando souber que é mais bem dotado, o princípio de diferença parecerá justo a ele nessa época posterior? E quando devemos imaginá-lo como possivelmente se queixando? Não quanto está na posição inicial, porque nessa ocasião está concordando com o princípio de diferença. Nem se preocupa enquanto está no processo de decidir, na posição inicial, que se queixará depois. Sabe que não terá motivo para queixar-se mais tarde dos efeitos de qualquer que seja o princípio que ele mesmo racionalmente escolherá logo na posição inicial. Vamos imaginá-lo queixando-se de si mesmo? E a resposta a qualquer posterior queixa não será: "Você concordou com isso (ou você teria concordado com isso se inicialmente postulado)"? Com que "dificuldade" se preocupa aqui Rawls? Tentar introduzi-la na posição inicial torna-a inteiramente misteriosa. E o que pensar que é "acordo justo" (sec. 3) ou "base justa" (p. 103) está, afinal de contas, fazendo aqui, no meio de cálculos de interesses próprios racionais de pessoas que se encontram na posição inicial, e que nessa ocasião não possuem conscientemente ou de qualquer modo utilizam idéias morais particulares?

Não vejo maneira coerente de incorporar o modo como Rawls trata e fala da questão dos termos de cooperação entre os mais e os menos dotados à estrutura e perspectiva da posição inicial. Por conseguinte minha discussão pressupõe que Rawls se dirigia a indivíduos *fora* da posição inicial, ou aos mais bem dotados ou a seus leitores, a fim de convencê-los de que é justo o princípio da diferença que extraí da posição inicial. É instrutivo comparar a maneira como Rawls imagina justificar a ordem social para uma pessoa no grupo menos aquinhoados em uma sociedade desigual. Ele quer dizer a essa pessoa que as designaldades redundam em sua vantagem. Isso é dito a alguém que sabe quem ele é: "A ordem social pode ser justificada para todos e em particular para aqueles que são menos favorecidos" (p. 103). Rawls não quer dizer: "Você jogaram, e perderam", ou qualquer coisa assim, e nem mesmo: "Você escolheu isso na posição inicial." Nem quer simplesmente dirigir-se a alguém que está nessa posição. Quer também um argumento, à parte a posição inicial, que convença alguém que sabe de sua posição inferior em uma sociedade desigual. Dizer: "Você tem menos para que eu prospere" não convenceria ninguém que conhece sua posição inferior, e Rawls corretamente rejeita-a, mesmo que seu análogo subjuntivo para alguém que está na posição inicial, se pudéssemos encontrar sentido nisso, não deixasse de ter força.

- (t) Será que as pessoas que se encontram na posição inicial jamais se perguntam se *elas* têm o direito de decidir como tudo deve ser dividido? Talvez pensem que, desde que estão decidindo essa questão, têm que supor que têm o direito de agir assim, e portanto pessoas particulares não podem ter direitos particulares a propriedades (porque nesse caso teriam o direito de decidir juntas sobre a maneira como todas as propriedades deveriam ser divididas), e daí tudo pode ser legitimamente tratado como maná caído dos céus.
- (u) Não é minha intenção supor que todos os professores sejam assim e nem mesmo que o aprendizado nas universidades deva ser objeto de notas. Tudo

- que preciso é de algum exemplo de direito a alguma coisa, com cujos detalhes o leitor tenha alguma familiaridade, e utilizá-lo para analisar o processo decisório na posição inicial. A atribuição de notas é um exemplo simples, embora não perfeito, vinculado a qualquer que seja a finalidade social que o costume em uso satisfaz. Poderemos ignorar essa complicação, uma vez que selecionar o princípio histórico, sobre o fundamento de que satisfaz eficazmente essas finalidades, ilustra nosso argumento abaixo — de que suas preocupações e princípios fundamentais são de resultado final.
- (v) Poderia alguém pensar que os princípios de direito a coisas são feitos especialmente sob medida e, como tal, de uma maneira moralmente condenável, e por isso rejeitar minha alegação de que o véu de ignorância realiza mais do que sua proclamada finalidade. Uma vez que elaborar princípios sob medida implica fazê-lo *deslealmente* em vantagem própria, e desde que a questão de justiça do princípio do direito a coisas é exatamente essa questão, é difícil decidir quem comete petição de princípio: minha crítica à força do véu da ignorância ou a defesa contra essa crítica, que imagino que esta nota contém.
  - (x) O princípio de diferença cria destarte *dois* conflitos de interesses: entre os que estão no topo e os que estão embaixo e entre os que estão no meio e aqueles que estão no fundo, porque, se estes que estão no fundo desaparecessem, o princípio de diferença poderia ser aplicado para melhorar a posição dos que estão no meio, que se tornariam o novo grupo inferior cuja posição deveria ser maximizada.
  - (y) Vamos supor que o segundo grupo possui indivíduos que marcam a metade dos pontos em *D* e têm parcelas duas vezes maiores que os indivíduos correspondentes no primeiro grupo, no qual as razões entre quaisquer duas parcelas individuais e seus resultados em *D* são as mesmas. Segue-se que dentro do segundo grupo a razão entre quaisquer duas parcelas individuais será a mesma que a razão de suas pontuações. Não obstante, entre os grupos, essa identidade de razões *não* se manterá.
  - (z) Poderia reforçar o antecedente acrescentando um processo de tipo tal que criaria um direito a *Y*, se a pessoa tivesse direito a *X*. Utilizo aqui os direitos e títulos "lockeanos" para referir-me àqueles (discutidos na Parte I) usados contra a força, a fraude, etc., que devem ser reconhecidos no Estado mínimo. Desde que acredito que estes são os únicos direitos e títulos que as pessoas possuem (à parte aqueles que adquirem especialmente), eu não teria necessitado incluir a condição lockiana. Aqueles que acreditam que alguns têm um direito aos frutos do trabalho de outros negarão a verdade da primeira premissa, da maneira formulada. Se a condição lockiana não fosse incluída, ele poderia admitir a verdade de 1 e ao mesmo tempo negar a de 2 ou os passos posteriores.
  - (a') Se nada de importância moral pudesse seguir-se do que era arbitrário, a existência de qualquer pessoa particular não teria importância moral, uma vez que qual das muitas células do esperma consegue fecundar o óvulo é (tanto quanto sabemos) um fato arbitrário do ponto de vista moral. Sugere isso outra observação, mais vaga, dirigida antes ao espírito do que à letra da posição de Rawls. Todas as pessoas existentes são produtos de um processo pelo qual uma célula de esperma que tem sucesso não é mais merecedora do que os milhões delas que fracassam. Deveríamos desejar que o

processo fosse "mais justo", da forma julgada pelos padrões de Rawls, que todas as "desigualdades" nele fossem reparadas? Deveríamos ficar apreensivos com qualquer princípio que condene moralmente o exato tipo de processo que nos criou, um princípio que, por isso mesmo, solaparia a legitimidade de nossa própria existência.

- (b') A prioridade lexicográfica que Rawls exige para a liberdade na posição inicial impedirá por acaso que o princípio de diferença requeira um imposto *per capita* sobre dotes e habilidades? A legitimidade do imposto *per capita* é sugerida quando Rawls fala de "dotes coletivos" e "dotes comuns". Os que subutilizam seus dotes e habilidades estão usando mal um bem público. (Desperdiçando propriedade pública?) Talvez não seja intenção de Rawls que essas fortes inferências sejam tiradas de sua terminologia, mas precisamos saber mais por que os que se encontram na posição inicial não aceitariam a interpretação forte. A idéia de liberdade precisa de um refinamento que exclua o imposto *per capita*, mas que permita outros esquemas de tributação. Dotes e habilidades podem ser explorados sem necessidade de um imposto *per capita*. E "explorar" é um termo apropriado — como seria para um cavalo atrelado a uma carroça que não *tem* que mover-se nunca, mas que, se fizer isso, terá que puxar consigo a carroça.

No tocante à inveja, o princípio de diferença, aplicado à opção entre *A* ter dez e *B* ter cinco, ou *A* ter oito e *B* ter cinco, preferiria a última alternativa. Assim, a despeito da opinião de Rawls (pp. 79–80), o princípio de diferença é ineficiente, no sentido em que às vezes favorece o *status quo* contra uma distribuição ótima de Pareto, embora mais desigual. A ineficiência poderia ser eliminada mudando-se do simples princípio de diferença para um princípio de diferença escalonado, que recomenda a maximização da posição do grupo menos aquinhoados e, sujeito a essa limitação, a maximização da posição do grupo seguinte menos aquinhoados, argumento também apresentado por A.K. Sen (*Collective Choice and Social Welfare*, p. 138, nota) e que é reconhecido por Rawls (p. 83). Esse princípio escalonado, porém, não inclui uma presunção em favor da igualdade, do tipo usado por Rawls. Como então poderia Rawls justificar uma desigualdade especial no princípio escalonado para alguém no grupo menos aquinhoados? Talvez essas questões sejam a razão da indefinição (ver p. 83) se Rawls aceita ou não o princípio escalonado.

## capítulo 8

## IGUALDADE, INVEJA, EXPLORAÇÃO, ETC.

## IGUALDADE

A legitimidade de modificar instituições sociais a fim de obter-se maior igualdade das condições materiais raramente é, embora freqüentemente presumida, fundamentada em *argumentos*. Autores observam que em um dado país o mais rico  $n$  por cento da população possui mais do que essa percentagem da riqueza e que o  $n$  por cento mais pobre possui menos; que para se chegar à riqueza da percentagem  $n$  mais alta, a partir da mais pobre, temos que examinar o percentual  $p$  mais baixo (sendo  $p$  imensamente maior do que  $n$ ) e assim por diante. Passam então imediatamente a discutir como essa situação poderia ser alterada. Com base na concepção de justiça de direito a coisas, não podemos chegar a uma conclusão se o Estado tem que fazer alguma coisa para modificar a situação, meramente examinando o perfil distributivo ou fatos como esses. Isso depende de como ocorreu a distribuição. Alguns processos que produzem esses resultados seriam legítimos, e as várias partes teriam direito às suas respectivas propriedades. Se esses fatos distributivos *realmente* surgiram através de um processo legítimo, eles são em si legítimos. Isso naturalmente não implica dizer que não possam ser mudados, contanto que tal coisa possa ser feita sem violar os direitos de pessoas. Quaisquer pessoas que preferem um padrão particular de estado final podem resolver transferir parte ou todas as suas propriedades de maneira a concretizar (pelo menos temporariamente) algo próximo ao padrão que desejam.

A concepção de justiça de direito a coisas não estabelece presunções em favor da igualdade ou de qualquer estado final ou padronização gerais. Não se pode meramente *supor* que a igualdade tem que ser incluída em qualquer teoria de justiça. Nota-se uma surpreendente falta de argumentos pela igualdade capazes de enfrentar as considerações que dão base a uma concepção não-global e não-padronizada de justiça na propriedade de coisas.<sup>1</sup> (Não obstante, não há falta de declarações não fundamentadas de presunções em favor da igualdade.) Estudarei abaixo o argumento que recebeu mais atenção dos filósofos em tempos recentes, o formulado por Bernard Williams em seu influente ensaio “The Idea of Equality”.<sup>2</sup> (Sem dúvida muitos leitores acharão que tudo depende de algum outro argumento. Eu gostaria de ver esse argumento exposto exatamente, em detalhes.)

Deixando de lado a medicina preventiva, o fundamento correto da prestação de assistência médica é a má saúde. Isso é uma verdade necessária. Ora, em muitas sociedades, embora a má saúde possa servir como condição necessária ao recebimento de tratamento, não serve como condição suficiente, uma vez que esse tratamento custa dinheiro e nem todos os que estão doentes têm dinheiro. Por isso mesmo, a posse de dinheiro em quantidade suficiente torna-se, na verdade, uma condição necessária adicional para o recebimento do tratamento... Quando temos uma situação na qual, por exemplo, a saúde é uma condição necessária adicional para o recebimento de tratamento médico, podemos, mais uma vez, aplicar as idéias de igualdade e desigualdade: não agora em relação à desigualdade entre o sadio e o doente, mas em relação à desigualdade entre o doente rico e o doente pobre, desde que temos claramente a situação daqueles cujas necessidades são as mesmas e que não recebem o mesmo tratamento, embora as necessidades sejam o fundamento do tratamento. Trata-se de um estado de coisas irracional... uma situação na qual as razões não são suficientemente operativas, uma situação insuficientemente controlada pelas razões — e daí pela própria razão.<sup>3</sup>

Williams parece estar argumentando que, se entre as diferentes descrições aplicáveis a uma atividade há uma que contém uma “meta interna” da mesma, então (é uma verdade necessária que) os únicos fundamentos corretos para a realização da atividade, ou sua alocação se for escassa, estão ligados à concretização efetiva da meta interna. Se a atividade se dirige a outras pessoas, o único critério certo para sua distribuição é a necessidade que têm dela, se é que a têm. Dessa maneira, diz Williams, (é uma verdade necessária que) o único critério justo de distribuição de assistência médica é a necessidade médica. Presumivelmente, então, o único critério cor-

reto para a distribuição de serviços de barbearia é a necessidade dos mesmos. Mas por que deve a meta interna da atividade ter precedência sobre, digamos, a finalidade particular da pessoa na realização da atividade? (Ignoramos a questão de se uma atividade pode incluir-se em duas diferentes descrições que impliquem metas internas diferentes.) Se alguém torna-se barbeiro porque gosta de conversar com grande número de pessoas diferentes, etc., será injusto da parte dele alocar seus serviços àqueles com quem gosta mais de conversar? Ou se trabalha como barbeiro a fim de ganhar dinheiro para pagar a mensalidade na escola, poderá cortar os cabelos apenas daqueles que pagam bem ou dão boas gorjetas? Por que não pode um barbeiro usar exatamente os mesmos critérios na alocação de seus serviços que alguém mais cujas atividades não incluem uma meta interna que envolva outras pessoas? Precisa o jardineiro alocar seus serviços aos gramados que mais dele necessitem?

De que maneira difere a situação de um médico? Por que devem suas atividades ser alocadas através da meta interna da assistência médica? (Se não houvesse "carência", poderiam, nesse caso, algumas atividades ser alocadas também com emprego de outros critérios?) Parece claro que *ele* não tem que fazer isso. Simplesmente porque tem essa pericia, por que deveria *ele* suportar os custos da desejada alocação, por que tem ele menos direito de perseguir seus próprios objetivos, dentro das circunstâncias especiais da prática da medicina, que qualquer outra pessoa? Assim, é a *sociedade* que, de alguma maneira, deve organizar as coisas de modo que o médico, na perseguição de suas próprias metas, preste seus serviços de acordo com as necessidades. A sociedade, por exemplo, paga-lhe para que ele assim faça. Mas por que tem a sociedade que fazer isso? (Deveria ela fazer a mesma coisa no tocante a barbeiros?) Presumivelmente, porque serviços médicos são importantes, porque as pessoas precisam muito deles. Isso também se aplica aos alimentos, embora a agricultura não tenha uma meta interna que se refira a outras pessoas da mesma maneira que a medicina. Quando as camadas do argumento de Williams são descascadas, o que encontramos é a alegação de que a sociedade (isto é, todos nós agindo juntos, de alguma forma organizada) deve tomar providências para prover as necessidades importantes de todos seus membros. Essa alegação, claro, foi feita muitas vezes antes. A despeito

das aparências, porém, Williams não apresenta argumento algum em sua defesa. (a) Tal como outros, ele examina apenas as questões de alocação. Ignora a questão da proveniência das coisas ou da procedência dos atos que devem ser alocados ou distribuídos. Em consequência, não considera se ocorrem já vinculadas a pessoas que têm direito a elas (certamente o caso de atividades de serviço, que são *ações* de pessoas), pessoas que, por conseguinte, podem decidir por si mesmas a quem darão a coisa e em que condições.

#### IGUALDADE DE OPORTUNIDADE

A igualdade de oportunidade tem parecido a numerosos autores a meta igualitária mínima, discutível apenas (se absolutamente discutível) por ser débil demais. (Muitos autores observaram também que a existência da família impede que essa meta seja plenamente atingida.) Há duas maneiras de tentar assegurar essa igualdade: piorando diretamente a situação dos mais favorecidos com as oportunidades ou melhorando a situação dos menos favorecidos. Esta última requer o uso de recursos e dessa maneira implica também a piora da situação de algumas pessoas, daqueles de quem propriedades são tomadas a fim de melhorar a situação dos demais. As propriedades a que essas pessoas têm direito, porém, não podem ser confiscadas, mesmo para assegurar igualdade de oportunidade aos demais. Na ausência de varinhas de condão, os meios restantes para promover a igualdade de oportunidade consistem em convencer as pessoas de que cada uma delas deve reservar parte de suas propriedades para que seja atingida a meta pretendida.

O modelo de uma corrida para a conquista de um prêmio é freqüentemente usado em discussões de igualdade de oportunidades. A corrida na qual alguns começassem mais perto da linha de chegada que outros seria injusta, como também aquela em que alguns fossem obrigados a levar pesos consideráveis ou a correr com seixos dentro dos tênis. A vida, porém, não é uma corrida, na qual todos competimos por um prêmio estabelecido por alguém. Não há uma corrida unificada, na qual alguma pessoa julgue a rapidez. Em vez disso, há diferentes pessoas dando separadamente a outras pessoas coisas diferentes. Os que dão (todos nós, às vezes) geralmente não se preocupam com o merecimento ou com a situação de desvantagem em que vive alguém, mas apenas com o que ela realmente

obtém. Nenhum processo centralizado julga o uso que as pessoas fazem das oportunidades que têm. Não é *para* isso que existem os processos de cooperação social e trocas.

Há uma razão por que alguma desigualdade de oportunidade possa parecer *injusta*, e não apenas falta de sorte, no sentido em que alguns não têm todas as oportunidades (o que seria verdade também mesmo que ninguém mais tivesse maiores vantagens). Frequentemente a pessoa que tem o direito de transferir uma propriedade não sente qualquer desejo especial de fazê-lo para uma dada pessoa. Isso contrasta com um legado a uma criança ou um presente a uma pessoa particular. Ele resolve transferi-la para alguém que satisfaça uma certa condição (como, por exemplo, que lhe pode fornecer certo bem ou serviço em troca, realizar certo trabalho, pagar certo salário) e estaria igualmente disposto a fazer a transferência a qualquer pessoa que satisfizesse essa condição. Não seria injusto que uma parte recebesse a transferência, e não outra que tivesse menos oportunidade de satisfazer a condição estabelecida pela pessoa que transfere? Uma vez que o indivíduo que dá não se preocupa com aquele a quem transfere, contanto que o contemplado satisfaça certa condição geral, a igualdade de oportunidade de ser o contemplado nessas circunstâncias não violaria nenhum direito do indivíduo que dá. Nem violaria qualquer direito da pessoa que tem maior oportunidade. Conquanto possua direito ao que tem, não tem um direito maior do que o de qualquer outra pessoa. Não seria *melhor* se a pessoa com menos oportunidade tivesse uma oportunidade igual? Se pudéssemos dar-lhe meios, sem violar os direitos de alguém mais (a varinha de condão?), não deveríamos fazê-lo? Não seria mais justo? Se fosse mais justo, poderia essa justiça justificar também ignorar os direitos de outras pessoas, a fim de se adquirirem recursos com a finalidade de melhorar a situação dos que têm menos oportunidades e levá-los a uma posição competitiva mais igual?

O processo é competitivo da seguinte maneira: Se a pessoa com maiores oportunidades não existisse, aquele que transfere poderia tratar com alguma pessoa com menos oportunidade que seria, nessas circunstâncias, a melhor com quem lidar. Isso difere de uma situação na qual seres sem ligação entre si, mas semelhantes, vivendo em planetas diferentes, enfrentam dificuldades diferentes e têm oportunidades diferentes de atingir suas metas. Nesse caso a situação de um *não afeta* a de outro. Embora fosse melhor se o planeta em

pior situação fosse mais bem dotado do que é (seria também melhor se o melhor planeta fosse mais bem dotado do que é), ela não seria *mais justa*. Difere também de uma situação na qual uma pessoa não quer, embora pudesse, *melhorar* a situação de outra. Nas circunstâncias particulares em discussão, uma pessoa que tem menos oportunidades ficaria em melhor situação se alguma pessoa particular, que tem melhores oportunidades, não existisse. Esta última pode ser considerada não apenas como alguém em melhor situação, ou como alguém que resolve não ajudar, mas como alguém que *bloqueia* ou *impede* que a que tem menos oportunidades melhore a situação.<sup>4</sup> Impedir outra pessoa por ser alguém um parceiro alternativo mais atraente numa troca não deve ser comparado com *piorar* diretamente a situação de outra, como se a estivesse roubando. Mas, ainda assim, não pode a pessoa com menos oportunidades queixar-se, com razão, de ser assim preterida por outra que não *merece* sua melhor oportunidade de satisfazer certas condições? (Ignoremos queixas semelhantes que outra pessoa poderia fazer sobre ela.)

Conquanto admitindo a importância das perguntas contidas nos dois parágrafos precedentes (sou *eu* quem as faz), não acredito que derrubem uma concepção bem fundamentada de direito a coisas. Se a mulher que se tornou mais tarde minha esposa rejeitou outro pretendente (com quem de outra maneira poderia ter casado) por minha causa, parcialmente por causa (deixo de lado minha natureza adorável) de minha viva inteligência e boa aparência, nenhuma das quais fiz por merecer, teria o pretendente rejeitado, menos inteligente e menos bonito, uma queixa legítima por injustiça? Justificaria o fato de eu ter impedido que outro pretendente conquistasse a mão da bela moça que recursos fossem tomados de outros, a fim de custear cirurgia cosmética para ele e treinamento intelectual especial, ou pagar para desenvolver nele algum traço excepcional de que careço, a fim de igualar nossas possibilidades de sermos escolhidos? (Aqui dou por certo a impermissibilidade de piorar a situação da pessoa que tem melhores oportunidades para, assim, igualá-las. Neste tipo de caso, desfigurando-a, injetando-lhe drogas ou produzindo ruídos que a impedem de usar plenamente sua inteligência.)<sup>5</sup> *Não se segue nenhuma dessas consequências.* (Contra quem o pretendente rejeitado tem uma queixa legítima? Contra o quê?) Nem mudam as coisas se as oportunidades diferentes surgem dos efeitos acumulados de atos da pessoa ou de transferência

de seus direitos como quiser. O caso é ainda mais fácil no tocante ao consumo de bens, que não se pode plausivelmente alegar que produza qualquer triplo efeito impeditivo. É injusto que uma criança seja criada em casa com piscina, que usa diariamente, mesmo que não seja mais *merecedora* do que outra cuja casa não tem esse luxo? Deve ser proibida tal situação? Por que, então, deveria haver objeção à transferência da piscina a um adulto mediante legado?

A grande objeção quando se diz que todos têm direito a várias coisas, tais como igualdade de oportunidades, à vida, etc., e fazer valer esse direito, é que esses "direitos" exigem uma infra-estrutura de coisas, materiais e atos, e *outras* pessoas podem ter direitos e títulos a elas. Ninguém tem direito a alguma coisa cuja realização exige certos usos de coisas e atividades sobre as quais outras pessoas têm direitos e títulos.<sup>6</sup> Os direitos e títulos de outras pessoas a *coisas particulares* (*esse lápis, seu corpo, etc.*) e a maneira como resolvem exercer esses direitos e títulos estabelecem o meio externo de qualquer dado indivíduo e os meios que ele terá à sua disposição. Se seus objetivos exigem o emprego de meios sobre os quais outros têm direitos, ele terá que lhes obter a cooperação voluntária. Até mesmo *exercer* seu direito de determinar como algo que possui será usado pode requerer outros meios aos quais tem que adquirir um direito, como, por exemplo, alimentos para continuar vivo. Ele tem que providenciar, com ajuda de outras pessoas, um pacote viável.

Há direitos particulares sobre coisas particulares de que são titulares pessoas particulares e direitos particulares para chegar a acordos com outras pessoas, *se* e elas em conjunto puderem adquirir os meios para chegar a tal acordo. (Ninguém tem que lhe fornecer um telefone para que você possa chegar a um acordo com outra pessoa.) Nenhum direito existe em conflito com essa infra-estrutura de direitos particulares. Uma vez que nenhum direito elegantemente definido para atingir uma meta evitará incompatibilidade com essa infra-estrutura, nenhum desses direitos existe. Os direitos particulares sobre coisas preenchem todo o espaço dos direitos, não deixando oportunidades para direitos gerais de se estar em certa situação material. A teoria contrária colocaria apenas esses "direitos a"; universalmente repartidos para atingir metas ou para estar em certa situação material, em sua infra-estrutura, de modo a determinar tudo o mais. Mas tanto quanto sei, nenhum esforço sério foi feito até hoje para formular essa teoria "oposta".

#### AUTO-ESTIMA E INVEJA

É aceitável ligar igualdade a auto-estima.<sup>7</sup> A pessoa invejosa, se não pode (também) possuir uma coisa (talento, etc.) que outra tem, prefere que esta tampouco a tenha. O invejoso prefere que ninguém a tenha a que outro a possua e ele não. (b)

Certas pessoas afirmam que a inveja está na base do igualitarismo. Outras respondem que, desde que os princípios igualitários são separadamente justificáveis, não precisamos atribuir um caráter detestável ao igualitarista: ele deseja simplesmente que princípios corretos sejam implementados. Em vista da grande engenhosidade com que pessoas tiram de seus sonhos princípios para racionalizar suas emoções, e dada a grande dificuldade em descobrir argumentos que justifiquem a igualdade como um valor em si, essa resposta, para dizer o mínimo, resta por provar. (Tampouco é provado pelo fato de que, uma vez aceitem princípios igualitários, pessoas podem admitir o agravamento de sua própria situação como aplicação desses princípios gerais.)

Aqui prefiro concentrar-me na *estranheza* da emoção da inveja. Por que algumas pessoas preferem que outras não se saiam melhor em alguma coisa, em vez de ficarem satisfeitas porque elas estão bem ou tiveram boa sorte, ou por que, pelo menos, não encolhem simplesmente os ombros e esquecem o assunto? Uma linha de investigação parece muito promissora neste particular: uma pessoa com uma pontuação em alguma dimensão preferiria que outra com uma pontuação mais alta *H* pontuasse menos do que isso, ainda que esse fato não elevasse sua própria pontuação nos casos em que o fato de a outra pessoa obter uma pontuação maior do que ela ameaça ou solapa sua própria auto-estima e a faz sentir-se inferior a ela em alguma maneira importante. De que modo podem as atividades ou características de outra pessoa afetar nossa própria auto-estima? A minha auto-estima, o sentimento de valor, etc., não deveria depender apenas de fatos a meu respeito? Se é a mim mesmo que de certo modo estou avaliando, como podem fatos sobre outras pessoas desempenhar um papel nisso? A resposta, claro, é que avaliamos com que perfeição fazemos alguma coisa, e costumamos comparar o nosso desempenho com o de outras pessoas, com o que elas podem fazer. Um homem que vive em uma aldeia

isolada da montanha pode encaçapar 15 bolas de basquetebol em 150 tentativas. Todos os demais na aldeia só conseguem encaçapar uma no mesmo número de tentativas. Ele pensa (e os outros com ele) que é o maior. Um dia, porém, chega Jerry West. Ou um matemático trabalha *muito* e ocasionalmente concebe uma conjectura muito interessante, prova elegantemente um teorema, etc. Descobre em seguida um grupo inteiro de prodígios em matemática. Formula uma conjectura e eles rapidamente provam-na ou refutam-na (não em todos os casos possíveis por causa do teorema de Church), elaborando provas muito elegantes. Eles mesmos também “bolam” teorias muito profundas, etc.

Em todos esses casos a pessoa concluirá que não era *o tal* ou *a cobra* na tal coisa, afinal de contas. Não há um padrão de coisa bem feita independentemente de como ela é ou pode ser feita por outros. Ao fim de seu livro *Literature and Revolution*, ao descrever o que será o homem (finalmente) numa sociedade comunista, Leon Trotsky diz:

O homem se tornará imensuravelmente mais forte, mais sábio, mais sutil; seu corpo se tornará mais harmonizado, seus movimentos mais rítmicos, sua voz mais musical. As formas de vida se tornarão espetacularmente dramáticas. O tipo humano médio subirá para as alturas de um Aristóteles, um Goethe ou um Marx. E sobre essa cordilheira novos picos se elevarão.

Se isso ocorresse, a pessoa comum, no nível *apenas* de Aristóteles, Goethe ou Marx não pensaria que era muito competente ou “cobra” nessas atividades. Teria problemas de auto-estima! Alguém nas circunstâncias do jogador de basquetebol ou do matemático descritos acima poderia preferir que as outras carecessem de seus talentos, ou que deixassem de demonstrar incessantemente seu valor, pelo menos em sua frente. Dessa maneira, sua auto-estima evitaria uma surra e poderia ser mantida.

Essa seria *uma* das explicações possíveis do motivo por que certas desigualdades em renda, posição de autoridade numa indústria, ou a do empresário em comparação com seus empregados *irritam tanto*. *Não* por causa do sentimento de que essa posição superior é imerecida, mas porque é merecida e foi conquistada. Talvez fira a auto-estima de alguém, e o faça sentir-se menos valioso como pessoa, saber da existência de alguém que realizou mais ou subiu mais alto. Operários em uma fábrica apenas recentemente aberta por alguém que antes fora operário *terão* constantemente

os seguintes pensamentos: por que não eu? por que sou apenas um operário? Isso porque ele pode dar um jeito de ignorar com muito maior facilidade o fato de que alguém, em alguma parte, fez mais, se não é obrigado a encontrar-se diariamente com ele. O argumento, embora mais refinado, não depende de alguém merecer sua posição superior em alguma dimensão. O fato de haver alguém que é um bom dançarino afetará sua estimativa do quanto você é competente em dança, mesmo que você pense que grande parte da graça em dançar depende de dotes naturais imerecidos.

Como marco para discussão que inclua essas considerações (*e não* como contribuição para uma teoria psicológica), consideremos o seguinte modelo *simples*: Há certo número de dimensões diferentes, de atributos dimensionais, ao longo dos quais pessoas podem variar,  $D_1, \dots, D_n$ , que elas consideram valiosos. Elas podem divergir no tocante a que dimensões julgam valiosas e também quanto aos pesos (que não seja zero) que dão às dimensões que concordam em considerar valiosas. No caso de cada pessoa, haverá um *perfil factual* que representa sua posição objetiva ao longo de cada dimensão, como, por exemplo, na dimensão do arremesso na caçapa em basquetebol poderíamos ser “capazes de habitualmente encaçapar — arremessos em cada 100 tentativas, da distância de 7 metros” e a pontuação da pessoa poderia ser 20, 34, 67, etc.

Por questão de simplicidade, vamos supor que a crença da pessoa sobre seu perfil factual seja razoavelmente exata. Além disso haverá um *perfil avaliador* a fim de representar a maneira como a pessoa avalia sua pontuação no perfil factual. Haverá classificações avaliadoras (como, por exemplo, excelente, bom, passável, mediocre, péssimo) representando sua auto-avaliação em cada dimensão. Essas avaliações individuais, a maneira como a pessoa passa da pontuação factual para as avaliações, dependerão de suas crenças factuais sobre os perfis factuais de outros seres semelhantes (o “grupo de referência”), das metas que lhe foram dadas no tempo de criança, etc. Tudo isso configura o seu nível de aspirações, que variará em si ao longo do tempo em formas aproximadamente específicáveis. Todas as pessoas farão alguma estimativa geral de si mesmas. No caso mais simples, isso dependerá apenas de seu perfil avaliador e do modo como atribui peso às dimensões. A maneira como a avaliação depende disso poderá variar de um indivíduo para outro. Alguns poderão aplicar a soma ponderada de suas pontuações a todas as dimensões; outros podem se considerar OK se conse-

guem bons resultados em alguma dimensão razoavelmente importante; e ainda outros podem pensar que, se falharem em qualquer dimensão importante, estão liquidados.

Numa sociedade em que as pessoas geralmente concordam em que algumas dimensões são muito importantes, há diferenças na maneira como fracassam nelas, e algumas instituições classificam-na publicamente de acordo com seus lugares nas mesmas. Neste caso, os que obtêm baixa pontuação podem sentir-se inferiores àqueles que conseguem placares maiores. Podem sentir-se inferiores como pessoas. (Assim, um homem *pobre* pode vir a pensar que é um *pobre* homem.) Poderíamos tentar evitar esses sentimentos de inferioridade mudando a sociedade, de modo que ou essas dimensões que serviam para distinguir pessoas sejam rebaixadas de importância ou que as pessoas não tenham oportunidade de exercitá-las publicamente suas habilidades nessas dimensões ou de saber como outros se saem nelas. (c)

Pareceria óbvio que, se pessoas se sentem inferiores porque se saem mal em alguma dimensão, então se essas dimensões fossem rebaixadas de importância ou se as pontuações nelas fossem igualadas, as pessoas não mais se sentiriam assim. ("Claro!") A própria razão que têm para se sentirem inferiores é removida. Mas pode muito bem acontecer que outras dimensões substituam as que foram eliminadas, com os mesmos efeitos (sobre pessoas diferentes). Se, após o rebaixamento ou igualação de uma dimensão, digamos, a riqueza, a sociedade vier em geral a concordar que *outra* é a mais importante, como, por exemplo, a capacidade de apreciação estética, a atratividade estética, a inteligência, a perícia atlética, a graça física, o grau de simpatia que desperta, a qualidade do orgasmo, então o fenômeno se repetirá.<sup>8</sup>

As pessoas julgam-se em geral pela maneira como fracassam nas dimensões mais importantes nas quais *diferem* das outras. Pessoas não desenvolvem auto-estima com suas capacidades humanas comuns comparando-se com animais que delas carecem. ("Eu sou muito bom. Tenho um polegar oponível e posso falar uma língua.") Nem pessoas desenvolvem ou mantêm auto-estima pensando que possuem o direito de votar em líderes políticos, embora quando o direito de voto não era largamente distribuído a situação pudesse ter sido diferente. Nem as pessoas hoje nos Estados Unidos julgam que têm valor porque sabem ler e escrever, embora em muitas outras sociedades na história isso tenha servido. Quando todos, ou

quase todos, têm alguma coisa ou atributo, eles não funcionam como base para a auto-estima. Ela se baseia em *características diferenciadoras*. E é por isso que se denomina *auto-estima*. E como os sociólogos dos grupos de referência gostam tanto de observar, mudam conforme sejam os *outros*. Primeiranistas de colégios de preparatórios de prestígio podem ter um senso de valor individual, porque estão neles matriculados. Esse sentimento é mais pronunciado, na verdade, nos seus dois últimos meses na escola secundária. Mas quando *todos* com quem convivem estão em situação semelhante, o fato de estudar nesses colégios não serve mais como base para auto-estima, exceto, talvez, quando voltam para casa durante as férias (ou em pensamento) *para junto daqueles que não estão neles*.

Vejamos agora o que faríamos para reforçar a auto-estima de um indivíduo que, talvez por ser de capacidade limitada, teve pontuação mais baixa do que todos os demais em todas as dimensões que os outros consideram importante (e que não teve melhor pontuação em qualquer dimensão que poderíamos aceitavelmente justificar como importante ou valiosa). Poderíamos dizer a essa pessoa que embora sua pontuação absoluta fosse baixa, ela se saiu bem (dada sua capacidade limitada). Ela realizou uma proporção maior de suas capacidades do que a maioria e também mais de seu potencial que os demais. Considerando-se de onde partiu, e com o quê, ela conseguiu muito. Isso reintroduziria uma avaliação comparativa, citando-se outra importante (meta) dimensão na qual ela se saiu *de fato* bem em comparação com os outros. (d)

Essas considerações tornam-nos *algo* céticos das possibilidades de igualar a auto-estima e reduzir a inveja pela igualação das posições ao longo daquela dimensão particular na qual a auto-estima tem (acontece que tem) um fundamento tão importante. Pense-se nos variados atributos que podemos *invejar* nos outros e comprehende-se as enormes oportunidades das diferentes auto-estimas. Lembre-se o leitor da especulação de Trotsky de que, sob o comunismo, todos alcançariam o nível de Aristóteles, Goethe ou Marx e que dessa cordilheira outros picos se ergueriam. Estar nessa cordilheira não daria a ninguém mais auto-estima e senso de valor individual do que a capacidade de falar uma língua ou possuir mãos capazes de segurar coisas. Algumas suposições simples e naturais poderiam mesmo levar a um princípio de conservação da inveja. E poderíamos preocupar-nos, se o número de dimensões não fosse ilimitado

e se grandes progressos fossem feitos para eliminar diferenças, que o número de dimensões diferenciadoras encolhesse e a inveja se tornasse mais profunda. Com um pequeno número de dimensões diferenciadoras, muitas pessoas acharão que não se saem bem em *qualquer* uma delas. Embora a soma ponderada de um número de distribuições normais que variem independentemente seja em si normal, se cada indivíduo (que conhece sua pontuação em cada dimensão) pondera as dimensões diferentes da maneira como outras o fazem, a soma total de todas as combinações diferentes ponderadas de diferentes indivíduos não precisará ser em si uma distribuição normal, mesmo que as pontuações em cada dimensão sejam normalmente distribuídas. Todos podem se considerar na extremidade superior de uma distribuição (mesmo de uma distribuição normal), uma vez que cada um a vê através da perspectiva dos pesos particulares que atribui. Quanto menos dimensões, menor a oportunidade de um indivíduo usar com sucesso, como base de auto-estima, uma estratégia de ponderação não uniforme que dá maior peso à dimensão em que obtém alta pontuação. (Sugere isso que a inveja só pode ser reduzida pela eliminação brutal de todas as diferenças.)

Mesmo que a inveja fosse mais sensível a tratamento do que nossas considerações implicam, seria condenável intervir para atenuar a situação de alguém, com o objetivo de reduzir a inveja e a infelicidade que outros sentem quando sabem o que é sua situação. Essa política é comparável àquela que proíbe alguns atos (como, por exemplo, que casais de raças diferentes andem de mãos dadas) porque o mero conhecimento de que isso está sendo feito torna outras pessoas infelizes (ver Capítulo 10). Está em jogo o *mesmo tipo* de externalidade. A maneira mais promissora para uma sociedade evitar diferenças gerais em auto-estima seria não ter ponderação comum de dimensões. Em vez disso, teria grande diversidade de diferentes listas de dimensões e ponderações. Isso aumentaria as possibilidades de que todas as pessoas encontrassem dimensões que *algumas* outras também julgam importantes, nas quais elas se saem razoavelmente bem, podendo fazer uma estimativa favorável não-idiossincrática de si mesmo. Essa fragmentação de um sistema de ponderação social comum, porém, não será obtida por algum trabalho centralizado para eliminar certas dimensões importantes. Quanto mais central e mais amplamente sustentado o esforço, mais contribuições a *ele* subirão ao primeiro plano como a dimensão

acordada em comum, sobre a qual se baseará a auto-estima das pessoas.

#### TRABALHO EXPRESSIVO

Freqüentemente se afirma que ser subordinado a um esquema de trabalho afeta prejudicialmente a auto-estima, de acordo com uma lei sócio-psicológica ou generalização fundamental como a seguinte: um longo período em que o indivíduo recebe freqüentemente ordens e está sob a autoridade de outras pessoas, que não escolheu, reduz sua auto-estima e faz com que ele se sinta inferior, ao passo que isso é evitado se ele desempenha algum papel na escolha democrática dessas autoridades e em um processo constante em que manifesta suas opiniões, vota sobre suas decisões e assim por diante.

Os membros de uma orquestra sinfônica, porém, recebem constantemente ordens do maestro (não raro caprichosa e arbitrariamente, entremeadas de explosões de estrelismo) e não são consultados sobre a interpretação geral de seus trabalhos. Ainda assim, conservam excelente auto-estima e não acham que são seres inferiores. Indivíduos convocados para o Exército recebem ordens freqüentes, dizem-lhes o que vestir, o que podem ter em seus armários, etc., e tampouco se sentem como seres inferiores. Organizadores socialistas em fábricas recebem as mesmas ordens e estão sujeitos à mesma autoridade que os demais e tampouco perdem a auto-estima. Pessoas que estão subindo as escadas organizacionais passam muito tempo recebendo ordens e não se sentem inferiores. Em vista de tantas exceções à generalização de que “obedecer a ordens em uma posição subordinada gera baixa auto-estima”, temos que considerar a possibilidade de que subordinados, com baixa estima, começam dessa maneira ou são forçados, por sua posição, a enfrentar os fatos de sua existência e a pensar no que se baseiam suas estimativas de mérito e valor próprios como pessoa única e separada, sem que obtenha respostas fáceis. Sofrerão uma pressão especialmente forte para obter uma resposta se acreditarem que outras que lhes dão ordem têm um direito de assim agir que só se pode basear em alguma superioridade *pessoal*. De acordo com a teoria do direito a coisas, naturalmente, não há necessidade de ser assim. Pessoas podem ter o direito de decidir a respeito de certos recursos, sobre as condições em que outras podem usá-las, etc., sem que tenham

quaisquer maravilhosas qualidades próprias. Esses direitos podem ter sido transferidos para elas. Talvez leitores preocupados com a auto-estima diferente entre pessoas possam ajudar a tornar a teoria dos direitos mais conhecida, solapando dessa maneira uma das razões da baixa auto-estima. Mas isso, naturalmente, não eliminará todas as razões. Às vezes os direitos de uma pessoa têm evidentemente origem em seus próprios atributos e atividades anteriores e nestes casos será desagradável fazer comparações.

A questão de trabalho expressivo e satisfatório mistura-se muitas vezes com discussões sobre auto-estima. Afirma-se que esse trabalho inclui: 1) oportunidade de o indivíduo exercer seus próprios talentos e capacidades, enfrentar desafios e situações que exigem iniciativa independente e domínio de si mesmo (e que, por conseguinte, não é trabalho maçante e repetitivo); 2) uma atividade que o indivíduo em causa considera importante; 3) no qual ele comprehende o papel que sua atividade desempenha na consecução de alguma meta geral; e 4) é de tal natureza que, às vezes, ao decidir sobre sua atividade, ele é obrigado a levar em conta alguma coisa sobre o processo mais amplo no qual atua. Esse indivíduo, diz-se, pode orgulhar-se do que está fazendo e em fazê-lo bem, pode sentir que é uma pessoa de valor, que dá uma contribuição valiosa. Além do mais, alega-se que à parte a deseabilidade intrínseca desses tipos de trabalho e produtividade, a realização de outros tipos de trabalho embota as pessoas e leva-as a ser menos realizadas em *todas* as esferas de sua vida.

A sociologia *normativa*, ou o estudo do que, *por razões morais, devem ser* as causas dos problemas, fascina-nos profundamente a todos. Se X é mau e Y, que é também mau, pode ser ligado a X através de uma teoria aceitável, é muito difícil resistir à conclusão de que um causa o outro. Queremos que uma coisa má seja causada por outra. Se pessoas devem por razões morais realizar trabalho expressivo, e se é assim que queremos que sejam as pessoas,<sup>9</sup> e se através de alguma história podemos ligar faltas a tal trabalho (o que é mau) a outra coisa má (falta de iniciativa em geral, atividades de lazer passivas, etc.), então, com toda alegria, saltamos para a conclusão de que o segundo mal é *causado* pelo primeiro. Essas coisas más, naturalmente, podem existir *por outras razões*. E, na verdade, dado o ingresso seletivo em certos tipos de empregos, a correlação pode ser devida ao fato de que os predispostos a demonstrar baixa atividade independente são justamente aqueles mais dis-

postos a aceitar, e permanecer, em certos empregos que encerram pouca oportunidade de desenvolvimento independente.

Freqüentemente se observa que a fragmentação de tarefas, a atividade rotineira e a especificação detalhada de atividades que pouco espaço deixam para o exercício da iniciativa independente não constituem problemas especiais do modo capitalista de produção e parecem combinar com a sociedade industrializada. De que maneira responde e pode responder o capitalismo aos desejos dos trabalhadores de trabalho expressivo? Se a produtividade dos operários em uma fábrica *eleva-se* quando as tarefas são segmentadas, de modo a se tornarem mais expressivas, então os proprietários individuais — que buscam lucros — organizarão dessa maneira o processo produtivo. Se a produtividade *permanece* a mesma sob essa divisão expressiva de trabalho, então, no processo de concorrer por trabalhadores, as firmas alterarão a organização de seu trabalho interno.

De modo que o único caso interessante a levar em conta é aquele em que a divisão das tarefas em segmentos expressivos, com rotação da mão-de-obra, etc., é *menos eficiente (da forma julgada por critérios de mercado)* do que a divisão de trabalho menos expressiva. Essa eficiência reduzida pode ser tratada de três maneiras (ou por uma combinação delas). Em primeiro lugar, os operários podem desejar trabalho expressivo. Este trabalho tem todas as virtudes que os teóricos lhe atribuem, os operários comprehendem isso e estão dispostos a renunciar a alguma coisa (parte do salário), a fim de trabalhar em tarefas segmentadas expressivas. Trabalham por salários mais baixos, mas consideram seu pacote total de trabalho (salários mais baixos *mais* a satisfação do trabalho expressivo) como mais desejável do que trabalho menos expressivo a salário mais alto. Fazem uma troca compensatória, de parte do salário por algum aumento na expressividade do trabalho, aumento da auto-estima, etc. Muitas pessoas fazem coisas muito parecidas. Não escolhem suas ocupações apenas pelo valor descontado dos futuros ganhos monetários esperados. Levam em conta os relacionamentos sociais, as oportunidades de desenvolvimento individual, o interesse intrínseco do que fazem, a segurança no emprego, a maior ou menor fadiga do trabalho, o volume de tempo livre, etc. (Numerosos professores universitários poderiam ganhar mais trabalhando na indústria. Secretárias nas universidades renunciam a pagamento mais alto na indústria em troca de um meio

menos estressante e, em sua opinião, mais interessante. Muitos outros exemplos poderiam ser citados.) Nem todos querem as mesmas coisas ou as querem com a mesma gana. Escolhem seu emprego na base do pacote global de benefícios que ele lhes traz. Analogamente, operários para quem uma organização diferente do trabalho seja importante poderão resolver renunciar a parte do salário a fim de consegui-la. E sem dúvida aqueles para quem isso importa *mais* realmente assim atuam na escolha dos empregos disponíveis. O ritmo de uma vida de fazendeiro difere daquele de operários de linha de montagem (que totalizam menos de 5% dos trabalhadores braçais nos Estados Unidos), cuja renda e vida diferem das de um trabalhador burocrático.

Mas suponhamos que um emprego mais expressivo não vale tanto para um operário. Ele não aceitará salário mais baixo a fim de obtê-lo. (*Quando* em sua vida não vale tanto? Se no início, então sua escala de valores não é *em si* produto de uma experiência de trabalho não expressivo, e devemos ter muita cautela em atribuir seu caráter posterior às experiências de trabalho que teve.)

Não poderia *alguém mais* arcar com os custos monetários da menor eficiência? Alguns poderiam fazê-lo porque julgam que a causa é importante, ainda que não suficientemente importante para o próprio operário individual, de modo que *ele* resolva arcar com os custos monetários. Nesse caso, e em segundo lugar, talvez os consumidores individuais se responsabilizem pelos custos, *pagando mais* pelo que compram. Podemos nos reunir em grupo e fundar uma cooperativa de compradores e comprar apenas de fábricas cujas tarefas de trabalho são segmentadas expressivamente ou, individualmente, podemos resolver agir assim. O quanto faremos dependerá do quanto o apoio a tais atividades vale para *nós*, em comparação com comprar mais de outros bens ou comprar artigos a preços menos caros de fábricas cujas tarefas não são segmentadas expressivamente e usar o dinheiro economizado para financiar outras causas meritórias — como, por exemplo, a pesquisa médica ou a ajuda a artistas esforçados, vítimas da guerra em outros países, etc.

Mas e se isso não valer o suficiente nem para operários individuais nem para consumidores individuais (incluindo os membros dos movimentos sociais democráticos)? Que alternativa resta? A terceira possibilidade é que os operários possam ser proibidos de trabalhar em fábricas cujas tarefas não são segmentadas expressi-

vamente ou os consumidores serem proibidos de adquirir produtos a elas. (Cada proibição gerará *de fato* a outra na ausência de mercados ilegais.) Ou o dinheiro necessário para financiar a empresa expressivamente segmentada poderá ser retirado dos lucros dos empresários. Esta última possibilidade configura uma questão muito vasta que terei que deixar para outra ocasião. Mas notem que ainda haveria o problema de como as tarefas deveriam ser organizadas, mesmo que não houvesse donos privados e todas as firmas fossem de propriedade de seus trabalhadores. Na organização da produção, algumas firmas decidiriam dividir em conjunto os lucros monetários maiores. Outras teriam que agir da mesma maneira ou seriam obrigadas a estabelecer uma renda mensal inferior por trabalhador, ou ainda teriam que convencer alguns consumidores a pagar preços mais altos por seus produtos. Talvez um governo socialista, nessa situação, *proibisse* o trabalho não expressivo, mas à parte a questão de como redigiria a legislação, sobre que fundamentos poderia impor suas opiniões a todos os trabalhadores que resolvessem perseguir outros fins?

#### O CONTROLE DA EMPRESA PELOS TRABALHADORES

As empresas em um regime capitalista poderiam talvez prover empregos expressivos àqueles que os quisessem com real interesse. Mas poderiam prover também estruturas de autoridade internamente democráticas? Até certo ponto, sem dúvida. Mas se a exigência de processo decisório democrático estender-se a poderes tais como a propriedade, não. Claro que, como alternativa, as pessoas poderiam fundar suas empresas *cooperativas*, democraticamente dirigidas. Está aberta a qualquer abastado radical ou a grupo de trabalhadores a possibilidade de comprar uma fábrica ou fundar uma nova e instituir seu esquema microindustrial favorito. A fábrica poderia então vender diretamente seus produtos ao mercado. Temos aqui possibilidades semelhantes a outras que discutimos antes. Pode acontecer que os procedimentos internos utilizados numa fábrica como essa não reduzam a eficiência, da forma julgada por critérios de mercado. Embora menos horas sejam gastos no trabalho (algumas horas seriam reservadas para as atividades do processo democrático de tomada de decisões), nessas horas os operários poderiam trabalhar com tal eficiência e operosidade para sua

própria fábrica, em projetos de cuja elaboração participaram, que se tornariam superiores, por critérios de mercado, a seus concorrentes mais ortodoxos (cf. as opiniões de Louis Blanc). Nesse caso pouca dificuldade haveria em operar fábricas financeiramente bem-sucedidas desse tipo. Ignoro aqui as dificuldades bem conhecidas sobre a maneira como funcionaria tal controle pelos trabalhadores. Se decisões são tomadas por voto dos operários, isso resultará em subinvestimento em projetos cujos retornos surgirão muito mais tarde, quando muitos dos atuais operários votantes não se beneficiarão o suficiente para contrabalançar a retenção à retirada de recursos da distribuição corrente, ou porque não mais trabalham na fábrica e nada ganham, ou ainda porque têm apenas mais alguns anos de trabalho. Esse investimento insuficiente (e a consequente agravação da situação de futuros operários) poderá ser evitado se cada trabalhador *possuir* uma ação na fábrica, que poderá vender ou legar, uma vez que nesse caso expectativas de ganhos elevarão o valor corrente da propriedade da ação. (Mas então...) Se cada novo trabalhador adquirir o direito a uma percentagem igual do lucro anual líquido (ou uma parcela igual de propriedade), isso afetará as decisões do grupo de admitir novos trabalhadores. Os que estão em atividade e, portanto, a fábrica, terão forte incentivo para resolver maximizar os lucros *médios* (lucros por trabalhador) e não os lucros *totais*, dessa maneira empregando menos gente que uma fábrica que empregasse todos que lucrativamente pudessem ser contratados. (e) De que maneira será captado capital extra para expansão? Haverá diferenças de renda dentro da fábrica? (De que maneira serão determinadas as diferenças?) E assim por diante. Uma vez que um sistema de fábricas de sindicalistas envolveria grandes desigualdades de renda entre os trabalhadores nas diferentes fábricas (com diferentes volumes de capital por trabalhador e rentabilidades diferentes), é difícil compreender por que pessoas que são favoráveis a certos padrões igualitários de estado final julgam isso uma realização correta de sua visão.

Se a fábrica controlada pelos trabalhadores e assim organizada será menos eficiente por critérios de mercado, não podendo vender tão barato como fábricas orientadas principalmente para a produção barata, nas quais outros valores desempenham um papel secundário ou estão inteiramente ausentes, surge uma dificuldade que, como dissemos antes, pode ser resolvida facilmente de duas maneiras (ou por uma combinação delas). Em primeiro lugar, ela

pode pagar menos ao trabalhador. Através de qualquer que seja o processo decisório que usem, eles podem pagar a si mesmos menos do que o que recebem os empregados em fábricas mais ortodoxas, permitindo assim que sua fábrica venda seus produtos a preços competitivos. Se, contudo, eles se recusarem a trabalhar nessas fábricas por um salário menor do que de outra forma receberiam, isto é, se os benefícios não-monetários de tal emprego são menos importantes para eles do que o dinheiro extra que poderiam ganhar em outra fábrica, a que é controlada pelos trabalhadores pode experimentar a segunda alternativa: a de pagar a seus operários salários competitivos e cobrar preços mais altos por seus produtos. Pediriam aos compradores dos produtos que pagassem mais do que o fariam se os comprassem de um concorrente mais ortodoxo, dizendo-lhes que, ao assim agirem, estão ajudando uma fábrica dirigida por trabalhadores e, dessa maneira, cumprindo sua parte na justiça social. Mais uma vez, presumivelmente, alguns consumidores se mostrariam dispostos a arcar com a despesa adicional, ao passo que outros achariam que dar essa contribuição caritativa à fábrica controlada pelos trabalhadores é menos preferível do que comprar mais barato e usar o dinheiro economizado para outros fins, incluindo contribuições de caridade alternativas. Se não houver um número suficiente de pessoas que ajudem a fábrica, então (excluindo-se grandes subsídios privados sem relação com o consumo) ela fracassará. Terá sucesso apenas se houver um número suficiente de trabalhadores e/ou consumidores que estejam dispostos, até certo ponto, a usarem critérios não-monetários e ajudar a empresa. O argumento importante aqui é que há meios de implementar o esquema de controle pelos trabalhadores através de atos voluntários de pessoas em uma sociedade livre. (f)

Caberia pensar que em uma sociedade em que quase todas as empresas são privadas, fábricas controladas pelos trabalhadores não poderiam sequer começar, embora pudessem ser eficientes. Mas se for julgado que são eficientes, poderão obter algum tipo de ajuda em uma economia de mercado. Tais firmas, comunas ou qualquer que seja o tipo de experimento, uma vez florescentes (em números consideráveis), poderiam resgatar qualquer investimento inicial em seu sucesso, mesmo que não gostassem do princípio de investimento privado. E não se diga que é contra os interesses de classe de investidores ajudar no crescimento de alguma empresa que, se bem-sucedida, acabaria com o sistema de investimento ou lhe reduziria

a importância. Investidores não são altruístas. Agem no interesse próprio e não no de classe. Por outro lado, já é uma questão mais cabulosa saber como recursos suficientes poderiam ser levantados, em um sistema estatal, para iniciar uma empresa privada, supondo-se que houvesse pessoas dispostas a serem trabalhadoras e consumidoras.

Se for mais difícil obter investimentos externos do que sugere o parágrafo anterior, as caixas dos sindicatos dispõem atualmente de recursos suficientes para capitalizar muitas dessas empresas controladas por trabalhadores, que poderão resgatar os empréstimos com juros, como tantos proprietários privados fazem com empréstimos bancários e mesmo com empréstimos dos sindicatos. Por que será que alguns sindicatos ou grupos de trabalhadores não iniciam seus *próprios* negócios? Que maneira mais fácil pode haver de dar aos trabalhadores acesso aos meios de produção: comprar máquinas, alugar espaço, etc., da mesma maneira que age qualquer empresário privado? Será esclarecedor estudar o motivo por que sindicatos não iniciam novas empresas e por que os trabalhadores não reúnem seus recursos em um fundo comum para esse fim.

#### A EXPLORAÇÃO MARXISTA

Essa questão é importante para o que sobra da teoria econômica marxista. Com o desmoronamento da teoria do trabalho como valor, dissolvem-se os alicerces de sua teoria especial de exploração. E o encanto e a simplicidade da *definição* de exploração dessa teoria perdem-se quando se comprehende que, de acordo com ela, haverá exploração em *toda e qualquer* sociedade em que houver investimento com vistas a um produto futuro maior (talvez por causa do crescimento demográfico) e em *todas* as sociedades em que os incapazes de trabalhar, ou trabalhar produtivamente, são *subsidiados* pelo trabalho dos demais. No fundo, porém, a teoria marxista explica o fenômeno da exploração com o fato de os trabalhadores não terem acesso aos meios de produção. Os trabalhadores são obrigados a vender seu trabalho (força de trabalho) aos capitalistas, porque precisam usar os meios de produção para produzir e não podem produzir sozinhos. O trabalhador, ou um grupo deles, não pode alugar meios de produção e esperar para vender o produto alguns meses depois, porquanto carecem de encaixe para

obter acesso à maquinaria ou esperar até mais tarde, época em que será obtida receita com a venda futura do produto que, nesse momento, está sendo trabalhado. Entremens os trabalhadores têm que comer. (g) Por isso mesmo (prosegue a historinha) o trabalhador é obrigado a tratar com o capitalista. (E o exército de reserva de mão-de-obra desempregada torna desnecessário que os capitalistas concorram pelos trabalhos e assim aumentem o preço do trabalho.)

Note-se que logo que o resto da teoria propriamente dita é abandonado e é esse fato crucial de falta de acesso aos meios de produção que está na raiz da exploração, segue-se que, numa sociedade em que os trabalhadores *não* são obrigados a lidar com o capitalista, a exploração dos mesmos não existirá. (Passamos por cima da questão de saber se os trabalhadores são obrigados a lidar com algum outro grupo, menos descentralizado.) Dessa maneira, se há um setor de meios de produção (qualquer que seja ele) possuído e controlado pelo público e que seja ampliável, de modo que todos os que quiserem possam nele trabalhar, então isso será suficiente para acabar com a exploração dos trabalhadores. E em especial, se além desse setor público, há um setor de meios de produção privatamente possuído que emprega trabalhadores assalariados que *resolvem* nele trabalhar, então esses trabalhadores *não* estão sendo explorados. (Talvez resolvam nele trabalhar, a despeito de se tentar convencê-los a não fazer isso, porque obtêm salários ou retornos mais altos nesse setor.) Eles não são obrigados a lidar com os proprietários privados dos meios de produção.

Examinemos com um pouco mais de detalhe esse caso. Suponhamos que o setor privado se expandisse e o setor público se tornasse cada vez mais fraco. Um número cada vez maior de trabalhadores, vamos presumir ainda, resolve trabalhar no setor privado. Os salários nesse setor são mais altos do que no setor público e sobem ininterruptamente. Agora imaginemos que após um período de tempo esse fraco setor público torna-se inteiramente insignificante e talvez desapareça de todo. Haverá qualquer mudança concomitante no setor privado? (Uma vez que o setor público já era pequeno, por hipótese os novos trabalhadores que ingressam no setor privado não afetarão muito os salários.) A teoria da exploração parece obrigada a dizer que haveria mudanças importantes, afirmação esta das *mais* implausíveis. (Não há um bom argumento teórico que sustente.) Se não houvesse mudança no nível ou

no movimento ascendente dos salários no setor privado, seriam seus trabalhadores, até então não explorados, explorados nesse momento? Embora eles nem mesmo saibam que o setor público sumiu, pouca atenção tendo lhe dado antes, são eles nesse momento *obrigados* a trabalhar no setor privado e a procurar o capitalista privado para obter trabalho, o que os torna *ipso facto explorados*? É isso o que a teoria parece obrigada a sustentar.

Qualquer que tenha sido a verdade da tese do não acesso em certa ocasião, *em nossa sociedade* grandes segmentos da força de trabalho possuem agora reservas monetárias em propriedade pessoal e também grandes reservas nos cofres dos fundos de pensão dos sindicatos. Esses trabalhadores podem esperar e *podem investir*. Esses fatos sugerem a questão do motivo por que esse dinheiro não é usado para criar fábricas dirigidas pelos trabalhadores. Por que radicais e sociais-democratas não insistiram nisso?

Os trabalhadores talvez careçam de capacidade empresarial para identificar oportunidades promissoras de atividades lucrativas e para organizar empresas que reajam a essas oportunidades. Nesse caso eles podem tentar *contratar* empresários e gerentes para iniciar uma empresa para eles e, em seguida, transferir as funções de autoridade para os trabalhadores (que são os proprietários) depois de um ano. (Embora, conforme enfatiza Kirzner, tirocínio empresarial fosse necessário também para resolver quem contratar.) Diferentes grupos de trabalhadores concorreriam pelo talento empresarial, elevando o preço desses serviços, enquanto empresários possuidores de capital tentariam contratar trabalhadores de acordo com os métodos tradicionais de propriedade. Ignoremos a questão do que seria o equilíbrio nesse mercado e perguntemos por que os trabalhadores não estão fazendo isso agora.

É *arriscado* iniciar uma nova empresa. Não é possível identificar com facilidade novos talentos empresariais e muito depende de estimativas da demanda futura, da disponibilidade de recursos, de obstáculos imprevistos, do acaso, etc. Firmas especializadas em investimentos e fundos de capital surgem justamente para correr esses riscos. Algumas pessoas recusam-se a correr os riscos de investir ou financiar novas empresas ou elas mesmo iniciá-las. A sociedade capitalista permite a separação entre a disposição de correr riscos e outras atividades. Os operários da divisão Edsel da Ford Motor Company não correram os riscos do lançamento do carro desse nome e, quando a companhia perdeu dinheiro, eles não de-

volveram parte de seus salários. Nas sociedades socialistas o indivíduo *tem* que correr os riscos das empresas onde trabalha ou todos correm os riscos de decisões do sistema de investimento centralizado. Não há maneira de a pessoa *livrar-se* desses riscos ou de resolver correr alguns mas não outros (adquirindo conhecimentos especializados em algumas áreas), como ocorre nas sociedades capitalistas.

Freqüentemente, porém, pessoas que não desejam arriscar-se julgam-se com direito à indenização por parte dos que se arriscaram e ganharam. Não obstante, essas mesmas pessoas não se sentem obrigadas a compartilhar dos prejuízos dos que se arriscaram e perderam. Os *croupiers* nos cassinos, por exemplo, esperam grandes gorjetas dos grandes ganhadores, mas não lhes peçam que ajudem a cobrir as perdas de outros jogadores. A justificativa desse compartilhamento assimétrico é ainda mais fraca no mundo dos negócios, onde o sucesso não é questão aleatória. Por que deveriam algumas pessoas julgar que podem ficar de lado e esperar para ver que empreendimentos dão certo (e através de *olhar retrospectivo* verificar quem sobreviveu aos riscos e operou lucrativamente) e em seguida reclamar parte do sucesso, embora não julguem que devem arcar com os prejuízos se o negócio fracassar, ou que, se querem participar dos lucros e do controle da empresa, devem também investir e correr riscos?

A fim de comparar como a teoria marxista trata esses riscos, temos que fazer uma breve excursão pela teoria. A de Marx é uma das formas da teoria de valor dos recursos produtivos. Essa teoria sustenta que o valor *V* de uma coisa *X* é igual à soma total dos recursos produtivos da sociedade corporificados em *X*. Ou, em forma mais fácil de compreender, a razão do valor de duas coisas *V(X)/V(Y)* é igual à razão do volume de recursos produtivos que entraram em sua produção, *M* (recursos em *X*)/*M* (recursos em *Y*), em que *M* é a medida do volume. Essa teoria requer uma medida *M* cujos valores sejam determinados independentemente das razões *V* a serem explicadas. Se associamos a teoria de valor dos recursos produtivos à teoria dos recursos produtivos do valor do trabalho, que sustenta que o trabalho é o único recurso produtivo, obtemos a teoria do trabalho como valor. Grande parte das objeções feitas à teoria do trabalho como valor aplicam-se a qualquer teoria de recursos produtivos.

Uma alternativa à teoria do valor dos recursos produtivos poderia dizer que o *valor* deles é determinado pelo valor dos produtos finais que daí surgem (podem ser feitos com eles), em que o valor do produto final é determinado de alguma *outra* maneira que não pelo valor dos recursos ali usados. Se uma máquina pode ser utilizada para fabricar *X* (e nada mais) e outra para produzir *Y*, e ambas usam as mesmas matérias-primas nos mesmos volumes para fabricar uma unidade de seu produto, e *X* é mais valioso do que *Y*, então a primeira máquina é mais valiosa do que a segunda, mesmo que cada uma delas contenha as mesmas matérias-primas e tenham levado o mesmo espaço de tempo para fabricar. A primeira máquina, tendo um produto final mais valioso, obterá um preço mais alto do que a segunda. Isso pode dar origem à ilusão de que seus produtos são mais valiosos porque *ela* é mais valiosa. O que implica inverter a situação. Ela é mais valiosa porque seus produtos o são.

A teoria de valor dos recursos produtivos, porém, não fala do valor destes, mas apenas de seus volumes ou quantidades. Se houvesse um único fator de produção, e ele fosse homogêneo, a teoria poderia pelo menos ser enunciada sem cair em um círculo vicioso. Havendo mais de um fator, porém, *ou um fator de tipos diferentes*, há o problema em estabelecer a medida *M* para formular a teoria sem cair no círculo vicioso. Terá que ser determinado o quanto de um fator produtivo deve ser contado como equivalente a um dado volume de outro. Um dos procedimentos consistiria em estabelecer a medida mediante referência aos *valores* dos produtos finais, solucionando-se as equações de razões. Mas esse procedimento definiria a medida na base de informação sobre valores finais e não poderia ser usada para *explicar* valores finais na base de informação sobre os volumes de insumos. (h) Um procedimento *alternativo* seria encontrar alguma coisa *comum* que pudesse ser produzida por *X* e *Y*, em quantidades diferentes, e usar a razão das *quantidades* do produto final para determinar as *quantidades* do insumo. Isso evitaria a circularidade de examinar-se em primeiro lugar os *valores* finais. Começaríamos por examinar as *quantidades* finais de alguma coisa e em seguida usariamo essa informação para determinar as quantidades do insumo (a fim de definir a medida *M*). Mas mesmo que houvesse um produto comum, ele talvez não fosse o que os diferentes fatores poderiam ser usados para fazer melhor. E usá-lo para compará-lo poderia levar a uma razão

que induziria a erro. Temos que comparar os diferentes fatores em suas melhores funções individuais. Além do mais, se a duas *coisas* diferentes pode ser atribuída a ação de cada recurso, e *diferem* as razões das quantidades, há o problema de saber que razão deve ser escolhida para fornecer a constante da proporcionalidade entre os recursos.

Podemos exemplificar essas dificuldades estudando a descrição que Paul Sweezy nos dá de tempo de trabalho simples, indiferenciado.<sup>10</sup> Sweezy analisa a maneira como trabalho especializado e não-especializado devem ser igualados e concorda em que implicaria um *círculo vicioso* fazê-lo na base do valor do produto final, uma vez que é isso que deve ser explicado. Em seguida diz que qualificação depende de dois fatores: treinamento e diferenças naturais. Considera o treinamento igual ao número de *horas* passadas em treinamento, sem levar em conta a qualificação do professor, mesmo de forma tão aproximada como pelo número de horas que ele gastou em treinamento (e quantas horas *seu* professor gastou?). Sugere que se enfoquem as diferenças naturais fazendo-se com que duas pessoas produzam a mesma coisa, para, observando-se como diferem as quantidades, encontrar-se a razão para igualá-las. Se o trabalho qualificado de algum tipo não é melhor considerado como a maneira mais rápida de produzir o mesmo produto do que o trabalho não-qualificado, mas sim como uma maneira de produzir um produto *melhor*, então esse método de definir a medida *M* não funcionará. (Ao comparar a habilidade de Rembrandt com a minha, o fato crucial não é que ele pinte quadros *mais rápido* do que eu.) Seria tedioso repetir os exemplos padronizados em sentido contrário à teoria do trabalho como valor: objetos naturais encontrados (valorizados acima do trabalho necessário para achá-los); bens raros (cartas de Napoleão) que não podem ser reproduzidos em quantidades ilimitadas; as diferenças que o trabalho especializado introduz; mudanças ocasionadas por oscilações na oferta e demanda; artigos amadurecidos cuja produção requer o transcurso de longos períodos de tempo (vinhos velhos) e assim por diante.<sup>11</sup>

As questões até agora mencionadas dizem respeito a tempo de trabalho simples, indiferenciado, que deve fornecer a *unidade* com a qual tudo mais deve ser medido. Temos que introduzir agora uma complicação adicional. A teoria marxista *não* sustenta que o valor de um objeto é proporcional ao número de horas simples, indiferenciadas, de trabalho que entraram em sua produção, mas sim

que o valor de um objeto é proporcional ao número de horas de trabalho simples, indiferenciadas, *socialmente necessárias*, que são consumidas em sua produção. (i) Por que este requisito extra de que as horas de trabalho sejam socialmente necessárias? Vamos devagar.

A condição de que um objeto tenha utilidade é um componente necessário da teoria do trabalho como valor a fim de que sejam evitadas certas objeções. Suponhamos que alguém trabalha em alguma coisa inteiramente inútil, que ninguém quer. Digamos que ele leva horas fazendo eficientemente um grande nó. Ninguém mais pode fazer isso mais rapidamente. Valerá esse objeto todas essas horas de trabalho? Uma teoria não deve produzir essa consequência. Marx evita-a da seguinte maneira: “Nada pode ter valor sem ser um objeto de utilidade. Se uma coisa é inútil, inútil também é o trabalho contido nela, o trabalho não conta como trabalho e por conseguinte não cria valor.”<sup>12</sup> Não será isso uma restrição *ad hoc*? Dado o resto da teoria, ao que se aplica? Por que todo trabalho eficientemente executado não cria valor? Se temos que trazer à baila o fato de que ele é útil às pessoas e se o querem realmente (suponhamos que fosse útil, mas ninguém o quisesse), neste caso, talvez, examinando-se apenas o que se quer, o que teria que ser levado em conta de qualquer maneira, poderemos obter uma teoria de valor completa.

Mas até mesmo com a restrição *ad hoc* de que o objeto deve ter *alguma* utilidade, permanecem certos problemas. Suponhamos por exemplo que alguém trabalha 563 horas em alguma coisa de utilidade muito *superficial* (e não há maneira de fazê-la mais eficientemente). Isso satisfaz a condição necessária para o valor de que o objeto tenha *alguma* utilidade. Será seu valor agora determinado pelo *volume* de trabalho, com a consequência de que ele é incrivelmente valioso? Não. “O trabalho despendido nelas (mercadarias) conta efetivamente apenas na medida em que é gasto em uma forma que seja útil aos demais.”<sup>13</sup> Prossegue Marx, dizendo: “Se esse trabalho é útil ou não aos demais, e seu produto pode consequentemente satisfazer às necessidades dos demais, só pode ser provado pelo ato da troca”. Se interpretarmos Marx como dizendo *não* que a utilidade é uma condição necessária e que (uma vez satisfeita) o volume de trabalho determina o valor, mas sim que o *grau* de utilidade determinará quanto trabalho (útil) foi gasto com o objeto, então temos uma teoria muito diferente da teoria do trabalho como valor.

Mas podemos abordar essa questão de outro ponto de vista. Suponhamos que coisas úteis são produzidas tão eficientemente quanto possível, mas que um número excessivo delas é produzido para ser vendido a um certo preço. O preço que encontra mercado é mais baixo do que os valores de trabalho manifesto nos objetos. Um maior número de horas eficientes foi consumido neles do que as pessoas estão dispostas a pagar (a um certo preço por hora). Mostrará isso que o número de horas médias dedicadas à produção de um objeto de importante utilidade não lhe determina o valor? A resposta de Marx é que se há tal superprodução, de modo que o mercado não a absorve a um dado preço, então o trabalho foi inefficientemente usado (menos da tal coisa devia ter sido produzido), ainda que o trabalho em si não tivesse sido ineficiente. Daí, nem todas essas horas constituam tempo de trabalho socialmente necessário. O objeto não tem um valor inferior ao número de horas de trabalho, socialmente necessárias, gastas com ele, uma vez que houve menos horas investidas nele do que pode parecer à primeira vista.

Suponhamos que todas as peças de linho no mercado não contêm mais tempo de trabalho do que o socialmente necessário. A despeito disso, todas as peças tomadas em conjunto podem ter tido tempo de trabalho supérfluo gasto com elas. Se o mercado não pode tragar toda quantidade ao preço normal de dois xelins a jarda, isso prova que uma parte grande demais do trabalho total da comunidade foi gasta no trabalho de tecelagem. O efeito é o mesmo que se cada tecelão tivesse gasto mais tempo de trabalho em seu produto particular do que é socialmente necessário.<sup>14</sup>

Dessa maneira Marx sustenta que esse trabalho não é em absoluto socialmente necessário. O que é necessário e, o quanto dele é, será determinado pelo que acontece no mercado!!!<sup>15</sup> Não há mais nenhuma teoria de trabalho como valor: a idéia fundamental de tempo de trabalho socialmente necessário é *em si definida* em termos dos processos e razões de troca de um mercado competitivo!<sup>16</sup>

Voltamos assim ao nosso tópico anterior — os riscos do investimento e da produção, que vemos que transformam a teoria do trabalho como valor em outra, definida em termos dos resultados de mercados competitivos. Vejamos agora um sistema de pagamento de acordo com horas de trabalho despendidas, simples, indiferenciadas, socialmente necessárias. Sob esse sistema os riscos ligados a um processo de produção são suportados por todos os trabalhadores que dele participem. Por mais horas que ele trabalhe com qualquer grau de eficiência, ele não saberá quantas socialmente

necessárias despendeu até que se possa saber quantas pessoas estão dispostas a comprar os produtos àquele preço. Um sistema de pagamento de acordo com o número de horas de trabalho socialmente necessárias, por conseguinte, quase nada pagaria a alguns esforçados trabalhadores (os que trabalhassem para fabricantes de bambolês depois de passada a moda ou que trabalharam na fábrica Edsel da Ford Motor Company) e pagaria muito pouco a outros. (Dada a grande e não acidental incompetência das decisões de investimento e produção nas sociedades socialistas, seria uma grande surpresa se os governantes de tais sociedades ousassem pagar aos trabalhadores rigorosamente de acordo com o número de horas “socialmente necessárias” que despendessem!) Esse sistema obrigaria cada pessoa a tentar prever o mercado futuro do produto em que trabalha. Nisso seriam muito inefficientes e induziriam aqueles que tivessem dúvidas sobre o sucesso futuro de um produto a renunciar a um trabalho que fazem bem, ainda que outros confiassem o suficiente em seu sucesso para se arriscarem nele. Evidentemente há vantagens em um sistema que permite que pessoas transfiram riscos que elas mesmas não querem correr e permite que sejam pagas em uma importância fixa, qualquer que seja o resultado dos processos arriscados. (j) Há grandes vantagens em admitir oportunidades para essa especialização em aceitação de riscos. Essas oportunidades configuram a faixa típica das instituições capitalistas.

Marx tenta responder à seguinte pergunta de tipo kantiano: como são possíveis os lucros?<sup>17</sup> Como pode haver lucros se tudo recebe seu pleno valor, se não se faz *trapaza*? A resposta para Marx reside no caráter excepcional da força de trabalho. *Seu* valor é o custo de produzi-lo (o trabalho que nele entra), embora seja em si capaz de produzir mais valor do que tem. (Isso é verdade também no tocante a máquinas.) Ao investir um certo volume de trabalho *L* para criar algo, um organismo humano produz algo capaz de despender um volume de trabalho *maior do que L*. Uma vez que carece de recursos que lhe permitam esperar o retorno da venda dos produtos de seu trabalho (ver acima), o indivíduo não pode colher esses benefícios de sua própria capacidade e é forçado a lidar com o capitalista. Em vista das dificuldades enfrentadas pela teoria econômica de Marx, seria de esperar que os marxistas estudassem com cuidado teorias alternativas da existência do lucro, incluindo as formuladas pelos economistas “burgueses”. Embora tenha me concentrado aqui em questões de risco e incerteza, caberia mencionar

também a inovação (Schumpeter) e, muito importante, o tirocínio e a busca de novas oportunidades de arbitragem (concebida em termos amplos) que outros autores ainda não notaram.<sup>18</sup> Uma teoria explicativa alternativa, se adequada, presumivelmente eliminaria grande parte da motivação científica subjacente à teoria econômica marxista. Poderia sobrar a tese de que a exploração marxista é a exploração da falta de compreensão da economia por parte das pessoas.

#### A TROCA VOLUNTÁRIA

Alguns leitores objetarão ao fato de eu falar freqüentemente em trocas voluntárias, alegando que alguns atos (como, por exemplo, trabalhadores aceitando um emprego assalariado) não são na realidade voluntários, porque uma das partes enfrenta opções muito limitadas, todas as demais sendo muito piores do que a que escolle. Se os atos de uma pessoa são voluntários ou não, isso depende do que limita as suas alternativas. Se os fatos da natureza impõem isso, os atos são voluntários. (Eu posso voluntariamente ir a pé a um lugar para o qual preferiria voar sem ajuda.) Os atos de outras pessoas estabelecem limites às nossas oportunidades. Se isso torna ou não nosso ato resultante não-voluntário dependerá de essas pessoas terem o direito de agirem como o fazem.

Veja-se o seguinte exemplo: suponhamos que há 26 homens e 26 mulheres, todos desejando casar. No tocante a cada sexo, todos os seus membros concordam com a mesma classificação dos 26 membros do sexo oposto, em termos de desejabilidade, como parceiros de casamento: vamos chamá-los de *A* a *Z* e de *A'* a *Z'* [consideradas as letras do alfabeto inglês], respectivamente, em ordem preferencial decrescente. *A* e *A'* resolvem voluntariamente casar, cada um preferindo o outro a qualquer parceiro. *B* teria maior gosto em casar com *A'* e *B'* preferiria casar com *A*, acima de qualquer outro (ou outra), mas, por suas decisões, *A* e *A'* excluíram-se dessas opções. Quando *B* e *B'* se casam, suas decisões não se tornam não-voluntárias simplesmente pelo fato de que há algo mais que cada um deles preferiria fazer. Essa outra opção desejada em maior grau requer a cooperação de outros que resolveram, como direito seu, não cooperar. *B* e *B'* escolheram entre menos opções do que *A* e *A'*. Essa diminuição da faixa de opções continua linha abaixo até que chegamos a *Z* e a *Z'*, que enfrentam a opção de casarem ou

permanecerem solteiros. Cada um prefere qualquer outro dos 25 parceiros que, por suas decisões, excluíram-se das considerações de *Z* e *Z'*. *Z* e *Z'* resolvem voluntariamente se casar. O fato de que a única alternativa de ambos é (na opinião deles) muito pior, mas o fato de que os outros tenham resolvido exercer seus direitos do modo como o fizeram, encolhendo assim o âmbito externo de opções em que *Z* e *Z'* escolheram, não significa que estes não se tenham casado voluntariamente.

Considerações semelhantes aplicam-se a trocas de mercado entre trabalhadores e proprietários de capital. *Z* enfrenta a opção de trabalhar ou morrer de fome. As opções e atos de todas as demais pessoas não se somam para dar a *Z* alguma outra opção. (Ele pode ter várias opções sobre que emprego aceitar.) É voluntária a escolha de *Z* de trabalhar? (Escolhe alguém em uma ilha deserta que tem que trabalhar para sobreviver?) *Z* de fato escolhe voluntariamente se os outros indivíduos de *A* a *Y* agiram todos voluntariamente e dentro de seus direitos. Temos, neste caso, de fazer a pergunta a respeito dos outros. Perguntamos subindo a linha até que chegamos a *A*, ou *A* e *B*, que resolvem agir de certas maneiras, deste modo configurando o ambiente externo das opções em que *C* escolhe. Voltamos na linha com *A* até a escolha voluntária de *C*, que afeta a faixa de escolha de *D*, e de *A* até *D*, cuja escolha afeta a faixa de *E*, até chegarmos a *Z*. A opção da pessoa entre diferentes graus de alternativas desagradáveis não é tornada não-voluntária pelo fato de que outros voluntariamente escolheram e agiram dentro de seus direitos de uma maneira que não lhe deu uma alternativa mais digerível.

Cabe notar aqui um aspecto interessante da estrutura de direitos de entrar em relacionamentos com outros, incluindo as trocas voluntárias. (k) O direito de entrar em certo relacionamento não é o direito de fazer o mesmo com qualquer pessoa, ou mesmo com alguém que quer ou escolheria isso, mas sim o direito de participar com qualquer pessoa que tenha o direito de dele participar (com alguém que tenha o direito de dele participar...) Os direitos de entrar em relações ou transações implicam ganhos que têm que se engatar com o "ganho" correspondente do direito de outro que se apresenta para se encontrar com o seu. Meu direito de livre expressão não é violado pelo fato de um prisioneiro ser mantido em uma solitária, de modo que não pode me ouvir, e meu direito de ouvir informações tampouco é violado se esse prisioneiro é impedi-

do de comunicar-se comigo. Os direitos de membros da imprensa não são violados se o "homem sem país" de Edward Everett Hale não tem permissão de ler alguns de seus trabalhos, nem são os direitos de leitores violados se Josef Goebbels é executado e, dessa maneira, impedido de lhes fornecer material de leitura adicional. Em ambos os casos o direito é um direito a um relacionamento com alguém mais que também tenha o direito de ser a outra parte em tal relacionamento. Adultos normalmente têm o direito a tais relacionamentos com qualquer outro adulto aquiescente que tem esse direito, mas o direito pode ser suspenso como castigo por atos ilegais. Essa complicação de "ganchos" em direitos não será relevante para quaisquer casos que discutirmos aqui. Mas, de fato, tem implicações. Ela, por exemplo, complica a condenação imediata da interrupção de oradores em lugares públicos apenas sobre o fundamento de que essa interrupção viola os direitos dos demais de ouvir quaisquer opiniões que resolvam escutar. Se os direitos de entrar em relacionamentos vão apenas até a metade do caminho, estes outros têm de fato o direito de ouvir quaisquer opiniões que desejarem, mas apenas de pessoas que têm o direito de comunicá-las. Os direitos dos ouvintes não são violados se o orador não tem um "ganho" para estender e se engatar com os deles. (O orador pode carecer de tal "ganho" apenas por causa de alguma coisa que fez, não por causa do conteúdo do que vai dizer.) Minhas reflexões neste particular não têm a intenção de justificar a interrupção, mas apenas acautelar o leitor contra fundamentos simples demais para a condenação, que eu, aliás, tenho propensão para fazer.

#### FILANTROPIA

Observei acima que indivíduos poderiam resolver ajudar a patrocinar tipos de atividades, instituições ou situações que aprovam, como, por exemplo, fábricas dirigidas pelos operários, oportunidades aos demais, diminuição da pobreza, situações de trabalho expressivas. Mas mesmo essas pessoas, que são favoráveis a tais causas, resolveriam de fato fazer essas contribuições caridosas, ainda quando seus ônus fiscais são minorados? Embora queiram a eliminação ou abolição da pobreza, não seriam suas contribuições apenas uma gota no oceano? E não se sentiriam bobocas se dessem enquanto outros se abstivessem? Não poderia acontecer que todos eles aprovasssem a

redistribuição compulsória, mesmo que não fizessem doações caritativas privadas caso não houvesse essa obrigação?

Vamos supor uma situação em que há redistribuição compulsória universalmente aceita, com transferência dos ricos para os pobres. Mas suponhamos também que o governo, talvez para economizar os custos de transferência, administra um sistema compulsório segundo o qual cada indivíduo rico, todos os meses, envia seu dinheiro por ordem bancária a uma caixa postal cujo dono ele não conhece e que tampouco o conhece.<sup>19</sup> A transferência total é o total dessas transferências individuais. E por hipótese todos os indivíduos que pagam apóiam o sistema compulsório.

Agora suponhamos que a obrigação é revogada. Continuarão essas pessoas a fazer voluntariamente suas transferências? Antes a contribuição ajudava um indivíduo específico. Ela continuará a ajudar esse indivíduo, continuem os outros ou não a dar suas contribuições. Por que deveria alguém não querer continuar com o sistema? Há dois tipos de razão que merecem estudo aqui: em primeiro lugar, sua contribuição terá menos efeito sobre o problema do que sob um plano compulsório; em segundo, dar a contribuição implica um sacrifício maior do que sob o plano compulsório. O que seu pagamento realiza sob o plano compulsório vale para ele o que paga. Ele não mais contribui em um esquema voluntário ou porque essa contribuição lhe compra menos ou porque lhe custa mais.

Por que deveria sua contribuição produzir menos efeito na ausência de algumas ou de todas as demais contribuições? Por que lhe deveria comprar menos? Em primeiro lugar, a pessoa pode desejar a abolição e erradicação da pobreza (do trabalho inexpressivo, de pessoas em situações subordinadas, etc.) de uma maneira que dê a isso um valor acima da eliminação da pobreza de cada indivíduo.<sup>20</sup> A realização do ideal de *nenhuma* pobreza, etc., possui um valor independente para ele. (1) (Dada a ineficiência social, nunca vai acontecer que a pobreza desapareça completamente.) Mas desde que continuará a contribuir enquanto os demais fizerem o mesmo (e considerará sua própria contribuição como muito importante, dado que os demais contribuem), esta não pode ser a motivação que leva uma pessoa a deixar de contribuir. Talvez um lembrete seja necessário, quem sabe, sobre o motivo por que a pessoa quer a eliminação dos vários males, razões estas que se focalizarão na razão por que alguns males particulares são indesejáveis, à parte se eles se repetem ou não em outros lugares. A redução de um mal de dois

casos para um é tão importante como sua redução de um para zero. Uma das características do ideólogo é negar esse fato. Os que se inclinam a defender a contribuição compulsória porque vivem cercados por tais ideólogos melhor fariam em gastar seu tempo tentando fazer com que as abstrações de seus concidadãos voltassem à terra. Ou, pelo menos, poderiam patrocinar um sistema compulsório que pegasse em sua rede *apenas* esses ideólogos (que são favoráveis ao sistema compulsório).

A segunda e mais respeitável razão por que a contribuição voluntária lhe compraria menos e, assim, uma razão para alguém suspendê-la sob um sistema voluntário, embora apoio-a em outro compulsório, seria a crença em que o fenômeno a ser eliminado contém interações internas agravantes. Apenas se todos os componentes forem simultaneamente tratados é que o tratamento de um deles produzirá um certo resultado. Esse tratamento ajuda um dado componente e reduz o agravamento da situação de todos os outros. Essa situação do agravamento externo sobre cada indivíduo, porém, pode ser quase insignificante em si ou ficar abaixo de certo patamar. Nessa situação, o fato de você dar \$n a um indivíduo, enquanto muitos outros dão cada um \$n a cada um ou à maioria dos outros indivíduos que interagem com o contemplado por sua contribuição, poderá produzir um efeito importante sobre seu contemplado, que valha o \$n que você deu, ao passo que você apenas dar \$n ao seu contemplado não produzirá um efeito tão grande sobre ele. Uma vez que o efeito real produzido talvez não valha \$n para você, você não contribuirá voluntariamente. Novamente, porém, isso não é uma razão por que os que dão devam parar. Contudo é uma razão por que os que dão parariam se os outros parassem e por isso mesmo seria uma razão por que poderia ser difícil iniciar uma distribuição geral desse tipo. Pessoas que trabalham para instituir um esquema compulsório poderiam dedicar suas energias ao estabelecimento de um começo coordenado. Essa tarefa é facilitada pelo fato de que as pessoas querem não só que algum mal seja reduzido ou eliminado, mas também ajudar nisso e ser parte do que produz o alívio do problema. Esse desejo reduz o problema do "proveitador".

Passemos agora ao problema do motivo por que a contribuição da pessoa (no mesmo volume de dinheiro que sob o esquema compulsório) poderia "custar-lhe" mais. Ele poderia achar que apenas "bobocas" "ingênuos" fazem sacrifícios especiais, quando outros estão se "safando" sem dar nada, ou poderia ficar preocupado com

o agravamento de sua situação em relação aos que não contribuem, ou ainda porque o agravamento de sua situação poderia colocá-lo em uma situação competitiva pior (em relação a esses outros) para obter alguma coisa que quer. Todas as pessoas num grupo podem achar isso sobre si mesmas e sobre os outros e, assim, todos poderiam preferir um sistema em que todos são obrigados a contribuir a um sistema voluntário. (m) (Esses sentimentos poderiam persistir juntamente com as duas outras razões já mencionadas.)

Contudo, se todos preferem dar, contanto que todos os outros o façam também, todos podem fazer um acordo para dar, com a condição de que os outros dêem. Não é plausível supor que alguns possam preferir não contribuir, contanto que os outros dêem. O sistema que canaliza diretamente fundos para os contemplados (com seleção aleatória entre os contemplados potenciais de quem recebe o pagamento) minimiza as motivações do “aproveitador”, uma vez que a contribuição de cada pessoa terá um efeito separado. Mesmo que alguns tivessem tais motivações, se os outros formassem um grupo de tamanho suficiente para não ser prejudicado pela ausência de alguns, e de eles assim se afastarem, eles (o grupo) podem contribuir combinando dar, contanto que os outros (restantes) dêem também. O caso a estudar, então, envolve pessoas em certas faixas de renda que se recusam a dar, *se os outros dão ou não*. Elas não desejam ser aproveitadoras. Não se preocupam absolutamente com a carona. Ainda assim, os outros podem estar dispostos a dar apenas se todos forem forçados a contribuir e dessa maneira o movimento redistributivo, contrário à nossa hipótese, não é para uma posição melhor do tipo de Pareto.<sup>21</sup> Uma vez que violaria limitações morais obrigar indivíduos que têm direito a suas propriedades a contribuir contra sua vontade, os proponentes dessa obrigação deveriam tentar convencer as pessoas a ignorar os relativamente poucos que não “topam” o esquema de contribuições voluntárias. Ou são relativamente *muitos* os obrigados a contribuir, embora não o façam de boa vontade, por aqueles que não querem se sentir “bobocas”?

#### TER VOZ NAQUELO QUE NOS AFETA

Outra tese que poderia levar ao apoio de um Estado mais extenso sustenta que pessoas têm o direito de participar de decisões que

afetam de modo importante sua vida.<sup>22</sup> (Argumentar-se-ia em seguida que um Estado mais extenso é necessário para realizar esse direito e que é uma das formas institucionais através das quais esse direito deve ser exercido.) A concepção do direito a coisas examinaria os meios pelos quais a vida de pessoas são afetadas decisivamente. Algumas maneiras de afetar de forma importante sua vida viola-lhes os direitos (direitos do tipo que Locke aceitaria), e por isso mesmo são moralmente proibidas, como, por exemplo, matar a pessoa, amputar-lhe um braço. Outras formas de afetar de maneira importante a vida de outras pessoas incluem-se entre os direitos daqueles que os usam. Se quatro homens propõem casamento a uma mulher, a decisão dela sobre quem, se é que algum deles, escolherá, afeta de forma importante a vida dessas quatro pessoas, sua própria vida, e a vida de quaisquer outras mulheres que desejem casar com um desses quatro homens, etc. Sugeriria alguém, mesmo limitando o grupo para incluir apenas as partes mais interessadas, que todos votassem para decidir com quem ela casaria? Ela tem o direito de decidir o que fazer e não há direito que os outros quatro tenham de participar de decisões, que afetam sua vida, que esteja sendo ignorado aqui. Eles não têm direito à voz *nessa decisão*. Arturo Toscanini, depois de reger a Orquestra Filarmônica de Nova York, regeu uma orquestra intitulada Sinfônica do Ar. O fato de essa orquestra continuar a funcionar de maneira financeiramente lucrativa dependia do fato de ele ser o maestro. Se ele se aposentasse, os demais músicos teriam que procurar outro emprego e a maioria provavelmente conseguiria outro muito menos desejável. Uma vez que a decisão de Toscanini de aposentar-se lhes afetaria significativamente o padrão de vida, teriam todos os músicos dessa orquestra voz nessa decisão? Teria Thidwick, o Alce Bondoso, de respeitar o voto de todos os animais que vivem em suas galhadas, no sentido de que não atravessasse o lago até uma área onde o alimento é mais abundante?<sup>23</sup>

Suponhamos que você é dono de uma camionete, ou de um ônibus, e que empresta o veículo a um grupo de pessoas durante um ano, enquanto se ausenta do país. Durante este ano essas pessoas tornam-se profundamente dependentes do veículo, integrando-o em suas vidas. Quando, ao fim do ano, você volta, como disse que voltaria, e pede o ônibus de volta, essas pessoas dizem que sua decisão de voltar a usar o ônibus afeta-lhes profundamente a vida, de modo que elas têm o direito a voz na determinação do que vai

acontecer ao ônibus. Evidentemente essa alegação não tem mérito algum. O ônibus é seu. Usá-lo durante um ano melhorou-lhes a situação, motivo por que moldaram sua conduta em torno dele e vieram a depender dele. As coisas não mudam, se mantiveram o ônibus em boas condições e funcionando. Tivesse a questão surgido antes, caso tivesse parecido que poderia haver tal direito a voz na decisão, você e eles teriam concordado que a condição para emprestar o ônibus seria que a decisão sobre o mesmo após um ano caberia exclusivamente a você. As coisas não mudam se foi seu prelo que você lhes emprestou durante um ano e que utilizaram para ganhar mais dinheiro do que teriam recebido em caso negativo. Os demais não têm direito a voz em decisões que afetam muito suas vidas que alguém mais (a mulher, Toscanini, Thidwick, o dono do ônibus, o proprietário do prelo) tem o direito de tomar. (Não quer isso dizer que alguém mais, tomando a decisão que tem o direito de tomar, não deva levar em conta a maneira como ela afeta os demais.) (n) Depois de excluir de estudo as decisões que outros têm o direito de tomar e os atos que me agrediram, roubaram, etc., e por isso mesmo violariam *meus* direitos (lockeanos), não é claro que restem *quaisquer* decisões sobre as quais eu possa até mesmo colocar a questão de se tenho direito a voz naquelas que afetam de modo importante minha vida. Certamente, se sobrarem algumas que mereçam menção, elas não serão uma porção suficientemente importante para fornecer justificativa a um tipo diferente de Estado.

O exemplo do ônibus emprestado serve também contra outro princípio às vezes postulado: que o desfrute, uso e ocupação de alguma coisa em um dado período de tempo dá à pessoa título ou direito a ela. Algum princípio desse tipo presumivelmente serve de base às leis de controle de aluguéis, que dá a alguém que mora num apartamento o direito de nele continuar pagando um dado aluguel (ou pouco mais), mesmo que o preço de mercado do imóvel tenha subido muito. Num espírito de generosidade, eu poderia indicar aos defensores das leis de controle de aluguéis uma alternativa ainda mais eficiente, utilizando mecanismos de mercado. Um defeito dessas leis é que são ineficientes; em particular distribuem mal os apartamentos. Suponhamos que estou morando num apartamento já há algum tempo, pagando um aluguel de \$100 mensais e que o preço de mercado sobe para \$200. De acordo com a lei, fico no apartamento pagando \$100 mensais e não me mexo. Mas

pode ser que você esteja disposto a pagar \$200 mensais por ele. Além do mais, pode ser que eu prefira entregar o apartamento se puder receber \$200 mensais por ele. Eu preferiria sublocar o apartamento a você, pagando \$1.200 ao proprietário e receber \$2.400 de você de aluguel pelo apartamento por um ano, e alugaria algum outro apartamento disponível no mercado, pagando talvez \$150 mensais. Isso me daria \$50 extras por mês para gastar em outras coisas. Morar no apartamento (pagando \$100 mensais por ele) não vale *para mim* a diferença em dinheiro entre seu valor de mercado e seu aluguel controlado. Se pudesse obter essa diferença, eu estaria disposto a entregar o apartamento.

Isso poderia ser facilmente arranjado se eu tivesse liberdade de sublocar o apartamento à taxa de mercado por tanto tempo quanto quisesse. Fico em melhor situação sob esse arranjo do que sob a lei de controle de aluguel, sem a cláusula de sublocação. Ela me dá uma opção extra, embora não me obrigue a usá-la. Você fica em melhor situação, uma vez que consegue o apartamento por \$200, que é o que está disposto a pagar, ao passo que não o conseguiria, sob a lei de controle de aluguéis, sem uma cláusula de sublocação. (Talvez, durante o período de sua locação, você pode sublocá-la a outra pessoa.) O proprietário *não* fica em pior situação uma vez que recebe os mesmos \$1.200 pelo apartamento, em qualquer caso. As leis de controle com cláusula de sublocação permitem que as pessoas melhorem sua situação através de troca voluntária. São superiores às leis sem tal cláusula, e se estas são melhores do que nenhum controle de aluguéis, o mesmo acontece *a fortiori* com o controle de aluguéis com sublocação permitida. Se assim, por que as pessoas julgam inaceitável o sistema de sublocação permitida? (o) O seu defeito é que ele torna explícita a expropriação parcial do proprietário. Por que deve o locatário do apartamento obter renda extra com a sublocação, e não o proprietário do mesmo? É mais fácil ignorar a questão do motivo por que ele deve ter o subsídio que lhe é concedido pela lei de controle de aluguéis do que esse valor caber ao seu proprietário.

#### O ESTADO NÃO-NEUTRO

Uma vez que desigualdades em situação econômica freqüentemente resultam em desigualdades em poder político, não poderia uma maior

igualdade econômica (e um Estado mais extenso como meio de realizar isso) ser necessária, e justificada, a fim de evitar as desigualdades políticas com as quais as desigualdades econômicas estão muitas vezes correlacionadas? Pessoas em boa situação econômica desejam maior poder político em um Estado não-mínimo, porque poderão usar esse poder para obter benefícios econômicos diferenciais. Nos casos em que existe um centro de poder, não é de surpreender que pessoas tentem usá-lo para promover seus próprios fins. O uso ilegítimo do Estado por interesses econômicos para seus próprios fins baseia-se em um poder ilegítimo, preexistente do Estado de enriquecer algumas pessoas à custa de outras. Elimine-se esse poder ilegítimo de conferir benefícios econômicos diferenciais e elimina-se ou se reduz drasticamente o motivo para querer influência política. É bem verdade que algumas pessoas ainda ansiarão por poder político, encontrando satisfação intrínseca em dominar os demais. O Estado mínimo é o que melhor reduz as possibilidades dessa tomada ou manipulação do Estado por pessoas que desejam poder ou benefícios econômicos, especialmente se combinado com um corpo de cidadãos razoavelmente alerta, uma vez que é o alvo minimamente desejável para tal tomada ou manipulação. Nada de importante pode ser ganho ao fazer-se isso, e o custo para os cidadãos, se isso ocorrer, é minimizado. Fortalecer o Estado e ampliar a faixa de suas funções, como maneira de impedir que seja usado por alguma parte da população, transforma-o em prêmio mais valioso e alvo mais atraente a corromper por qualquer pessoa que possa oferecer ao detentor de um cargo algo desejável; é, para ser generoso, uma estratégia medíocre.

Poderíamos pensar que o Estado mínimo é também não-neutro no tocante a seus cidadãos. Afinal de contas ele exige o cumprimento de contratos, estabelece proibições às agressões, ao roubo, etc., e o resultado final da operação do processo é daqueles em que diferem as situações econômicas das pessoas, enquanto que sem essas exigências (ou com algumas outras) a distribuição resultante poderia diferir e ser revertida às situações relativas de algumas pessoas. Suponhamos que fosse do interesse de alguma pessoa tomar ou confiscar a propriedade de outras ou expropriá-las. Ao usar ou ameaçar usar a força para impedir isso, não será o Estado mínimo realmente transformado em não-neutro?

Nem todo cumprimento de uma proibição que beneficia diferencialmente pessoas torna o Estado não-neutro. Suponhamos que

alguns homens são estupradores potenciais de mulheres, enquanto que nenhuma mulher é estupradora potencial de homens ou de outras mulheres. Seria não-neutra uma proibição contra o estupro? Ela, por hipótese, beneficiaria diferencialmente pessoas, mas seria absurdo que estupradores potenciais se queixassem de que a proibição era não-neutra entre os sexos, e, por conseguinte, sexista. Há uma razão *independente* para proibir estupros: a razão de que as pessoas têm o direito de dispor de seu corpo, de escolher seus parceiros sexuais e ter segurança contra a força física e a ameaça de seu uso. O fato de uma proibição assim independentemente justificável funcionar para afetar diferencialmente diferentes pessoas não é razão para condená-la como não-neutra, contanto que fosse instituída ou continuasse pelas razões que a justificam, e não para produzir benefícios diferenciais. (De que maneira seria ela vista se fosse independentemente justificável, mas realmente apoiada e mantida por causa de seus benefícios diferenciais?) Alegar que uma proibição ou regra são não-neutras *pressupõe* que são injustas.

O mesmo acontece com as proibições e imposições do Estado mínimo. O fato de que tal Estado preserve e projete um processo que funciona com pessoas que possuem posses diferentes seria suficiente para condená-lo como não-neutro *apenas se* não houvesse justificação independente para as regras e proibições que faz cumprir. Mas há. Ou, pelo menos, a pessoa que alega que o Estado mínimo é não-neutro ignora a questão de se sua estrutura e o conteúdo de suas regras são independentemente justificáveis. (p)

Neste capítulo e no anterior debatemos as mais importantes das considerações que poderiam aceitavelmente se julgar que justificam um Estado mais extenso do que o Estado mínimo. Quando analisadas detidamente, nenhuma dessas considerações consegue fazer isso (nem uma combinação delas): o Estado mínimo continua a ser o Estado mais extenso que se poderia justificar.

#### COMO FUNCIONA A REDISTRIBUIÇÃO

Nossa tarefa normativa nestes dois capítulos completa-se agora, mas talvez valha a pena dizer alguma coisa sobre a implementação concreta dos programas redistributivos. Tem sido freqüentemente observado, tanto pelos proponentes do capitalismo do *laissez-faire* quanto pelos radicais, que os pobres nos Estados Unidos não são bene-

ficiários líquidos do total dos programas do governo e das intervenções na economia. Grande parte da regulamentação da indústria pelo governo teve origem na e visa a proteger a situação de firmas tradicionais contra a concorrência, e muitos programas beneficiam principalmente a classe média. Os críticos (da direita ou da esquerda) desses programas não oferecem explicação, tanto quanto sei, do motivo *por que* a classe média é a maior beneficiária líquida.

Mas há outro enigma sobre os programas redistributivos: por que os 51% menos aquinhoados dos eleitores não votam por políticas redistributivas que melhorariam muito sua situação a expensas dos 49% mais abastados? É bem verdade que isso iria contra seus próprios interesses a longo prazo, mas não parece uma explicação convincente do motivo por que assim se comportam. Tampouco se dá uma explicação satisfatória, quando se menciona a falta de organização, a esperteza política, etc., da maioria inferior. Se isso é verdade, por que essa redistribuição maciça jamais *foi* votada? O fato continuará misterioso até que notemos que os 51% inferiores não constituem a única maioria votante possível (contínua); há também, por exemplo, os 51% superiores. Qual dessas duas maiorias será formada? Isso dependerá de como votarem os 2% intermediários. Será do interesse dos 49% superiores apoiar e elaborar programas que conquistem, como aliados, os 2% intermediários. É mais fácil para os 49% superiores comprar o apoio dos 2% intermediários do que serem (parcialmente) expropriados pelos 51% inferiores. Os 49% inferiores não podem oferecer mais do que os 49% superiores aos 2% intermediários a fim de trazê-los para seu lado. Isso porque o que os 49% inferiores oferecerão aos 2% intermediários virá (depois de instituídas as políticas) dos 49% superiores e, além disso, os 49% inferiores também tomarão para si mesmos alguma coisa dos 49% superiores. Os 49% superiores poderão sempre economizar, oferecendo aos 2% intermediários um pouco mais do que o grupo inferior daria, porque, dessa maneira, evita *também* ter que pagar ao restante da possível coalizão dos 51% inferiores, isto é, os 49% inferiores. O grupo superior poderá sempre comprar o apoio dos 2% oscilantes a fim de combater medidas que violariam gravemente seus direitos.

Claro que querer falar dos 2% intermediários é ser exato demais. As pessoas não sabem precisamente em que percentagem se encartam, e as políticas não são facilmente ajustadas para visar os 2% que se situam em algum lugar no meio. Esperaríamos, por isso

mesmo, que um grupo intermediário consideravelmente mais alto do que 2% fosse o beneficiário de uma coalizão no alto. (q) Uma coalizão votante na parte inferior não se formará, porque será menos dispendioso para o grupo superior comprar o grupo intermediário indeciso do que deixar que ele se forme. Ao solucionar um dos enigmas, encontramos uma explicação possível de outro fato freqüentemente notado: os programas redistributivos beneficiam principalmente a classe média. Se correta, essa explicação implica que uma sociedade cujas políticas resultam de eleições democráticas não achará fácil evitar que seus programas redistributivos beneficiem principalmente a classe média. (r)

## NOTAS

- (a) Discutimos a posição de Williams sem falar em uma tese essencialista, no sentido em que algumas atividades necessariamente implicam certos fins. As questões essencialistas apenas obscurecem a discussão e deixam ainda sem solução o problema do motivo por que o único fundamento apropriado para alocar a atividade é seu fim essencialista. O motivo para se fazer tal alegação essencialista seria evitar que alguém dissesse: vamos deixar que o "curandeirismo" seja uma atividade exatamente igual à do tratamento médico convencional, com a exceção de que seu  *fim* é produzir dinheiro para seu fabricante. Terá Williams apresentado alguma razão por que o *curandeirismo* deve ser alocado segundo a necessidade?
- (b) No tocante a você ou a qualquer outra pessoa ter um tipo de objeto ou atributo, há quatro possibilidades:

	Ele	Você
1.	tem	tem
2.	tem	não tem
3.	não tem	tem
4.	não tem	não tem

Você é *invejoso* (no tocante a ele e a esse tipo de objeto ou atributo, e ignoro aqui a relativização no que se segue) se preferir 4 a 2, enquanto prefere 3 a 4. (O "enquanto" é o "e" da conjunção.) Você é *ciumento* se prefere 1 a 2, enquanto fica indiferente entre 3 e 4. A idéia básica é que você quer aquilo porque ele o tem. A condição formulada diz que você o quer exclusivamente porque ele o tem. Uma condição mais fraca diria que você é ciumento se o quer mais porque ele o tem, isto é, se você prefere mais 1 a 2 do que prefere 3 a 4. Analogamente podemos formular uma condição menos forte para a inveja. Um homem profundamente invejoso prefere que outro não tenha a coisa que ele mesmo não tem. O parcialmente invejoso pode concordar em que o outro tenha a coisa, mesmo que ele não a tenha,

mas prefere isso menos fortemente do que prefere que o outro tenha a coisa que ele mesmo tenha, isto é, ele prefere menos 2 a 4 do que prefere 1 a 3. Você tem *má vontade* se prefere 3 a 1, enquanto que preferiria 3 a 4. Você é *rancoroso* se prefere 4 a 1, enquanto preferiria 3 a 4. E é *competitivo* se prefere 3 a 4, embora seja indiferente entre 1 e 4.

O competitivo só concede de má vontade, e o rancoroso também. Há pessoas invejosas que não são ciumentas (no sentido da condição mais fraca). Embora isto não seja um teorema, constitui uma conjectura psicológica aceitável que a maioria dos ciumentos é invejosa. E certamente é uma lei psicológica que os rancorosos são invejosos.

Comparem-se as distinções semelhantes, embora algo diferentes, traçadas por Rawls (*Theory of Justice*, sec. 80). A idéia de inveja de Rawls é mais forte do que a nossa. Podemos formular um equivalente muito aproximado do seu supondo que  $1(X)$  seja a *iésima* coluna na matriz acima para algum  $X$ ;  $i(Y)$  será a *iésima* coluna para algum  $Y$ . Você é invejoso no sentido forte de Rawls se prefere  $4(X) \text{ e } 4(Y)$  a  $2(X) \text{ e } 1(Y)$ , isto é, se prefere que nenhum de vocês tenha  $X$  ou  $Y$ , e não que ele tenha  $X$  e  $Y$  enquanto você tem apenas  $Y$ . Você está disposto a renunciar a alguma coisa para eliminar esse diferencial. Rawls usa "ciumento" e "só dá de má vontade" para o nosso "só dá de má vontade" e nada tem correspondente ao nosso "ciumento". Nossa noção de rancor aqui é mais forte do que a dele e ele não tem uma noção correspondente ao nosso "competitivo".

- (c) Se a dimensão mais importante de uma sociedade é, por consenso, indetectável no sentido em que não pode ser diretamente determinado onde se inclui a pessoa, elas virão a acreditar que a pontuação de alguém nessa dimensão é correlacionada com sua pontuação em outra, na qual elas poderão determinar as posições relativas (o efeito halo). Dessa maneira pessoas para quem a presença da graça divina é a dimensão mais importante virão a acreditar que outros fatos valiosos detectáveis indicam-lhe a presença, como, por exemplo, o sucesso mundano.
- (d) Há alguma dimensão importante na qual seja impróprio nos julgarmos comparativamente? Veja-se a declaração seguinte de Timothy Leary: "A minha ambição é de ser o homem mais santo, mais sábio, mais benevolente hoje vivo. Bem, isso pode parecer megalomania, mas não vejo por quê. Não vejo por que ... todas as pessoas que vivem no mundo não devem ter essa ambição. O que mais deve você tentar ser? O presidente do conselho de administração da empresa, o chefe do departamento, o dono disto ou daquilo?" *The Politics of Ecstasy* (Nova York: College Notes and Texts, Inc., 1968), p. 218. Certamente não há objeção a que alguém queira ser tão santo, sábio e benevolente quanto possível, mas ainda assim a ambição de ser o mais santo, o mais sábio e o mais benevolente ser vivo hoje é extravagante. Analogamente podemos querer ser tão iluminados quanto possível (no sentido da tradição oriental), mas seria extravagante querer ser a pessoa mais iluminada hoje, ou ser mais iluminada do que qualquer outra pessoa. A maneira como o indivíduo avalia seu próprio grau de iluminação depende apenas dele, o que quer que sejam os outros. Sugere isso que as coisas absolutamente mais importantes não se prestam a tais avaliações comparativas. Se assim fosse, a teoria comparativa constante do texto não se manteria universalmente. Contudo, dada a natureza das exceções, esse fato seria

de limitado interesse sociológico (embora de grande interesse pessoal). Além de mais os que não se avaliam comparativamente não precisam que a igualdade ocorra em certas dimensões para manter sua auto-estima.

- (e) Uma vez que trabalhadores, agindo em seu próprio interesse individual, prejudicarão a operação eficiente de fábricas dirigidas pelos operários, talvez movimentos revolucionários de base ampla devam colocar nessas fábricas seus membros "altruístas".
- (f) Mais uma vez, há o outro método, se esses falharem: obrigar as pessoas (trabalhadores e consumidores) a cooperar em um esquema controlado pelos trabalhadores e passar sem os bens extras e salários que, de outra maneira, poderiam ter.
- (g) De onde vieram os meios de produção? Quem antes renunciou ao consumo corrente para obtê-los ou produzi-los? Quem agora abstém-se de consumo corrente, no pagamento de salários e preços de fatores, e, dessa maneira, obtém retornos apenas depois de vendido o produto acabado? De quem foi o tirocínio empresarial que funcionou o tempo todo?
- (h) Contudo, se dados os valores de *alguns* produtos finais (com grande liberdade sobre quais serviriam) as equações de razões pudessem ser usadas para especificar a medida  $M$  e ela pudesse ser usada para gerar os valores para os outros produtos finais, então a teoria teria algum conteúdo.
- (i) "O tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um artigo nas condições normais de produção e com o grau médio de qualificação e intensidade de trabalho prevalecentes na ocasião em uma dada sociedade." Karl Marx, *Capital*, vol. I (Nova York: Modern Library, n.d.), p. 46. Note-se que queremos também explicar por que as condições normais de produção são o que são e por que uma dada qualificação e intensidade de trabalho são usados *naquele* produto particular. A maioria das pessoas poderia ser mais qualificada para confeccionar o produto, mas ter algo mais importante para fazer, deixando que apenas os que têm qualificações inferiores à média trabalhem nele. O relevante teria que ser a qualificação daqueles que realmente *trabalham na confecção* do produto. Queremos uma teoria que também explique o que determina que pessoas, de qualificações variáveis, trabalhem na confecção de um produto particular. Menciono essas questões, claro, porque elas podem ser respondidas por uma teoria alternativa.
- (j) Não poderia ser feito o seguro de tais riscos em todos os projetos. Haveria estimativas diferentes desses riscos e, uma vez tivessem sido segurados, haveria menos incentivo para que se agisse com todo o interesse para produzir a alternativa favorável. Dessa maneira o segurador teria que vigiar ou monitorar as atividades do indivíduo, a fim de evitar o que é denominado de "risco moral". Ver Kenneth Arrow, *Essays in the Theory of Risk-Bearing* (Chicago: Markham, 1971). Alchian e Demsetz, *American Economic Review* (1972), pp. 777-795, discutem as atividades de monitoração. Chegam ao assunto examinando problemas sobre estimativas de produto marginal em atividades conjuntas através de monitoração do *insumo*, e não através de considerações sobre risco e seguro.
- (k) Uma vez que me sinto inseguro sobre este argumento, ofereço o parágrafo como algo muito experimental, como uma conjectura interessante.
- (l) As vezes, realmente, encontramos indivíduos para quem a erradicação universal de alguma coisa reveste-se de grande valor, enquanto que sua er-

- radicação em alguns casos particulares quase nenhum valor tem, indivíduos que se interessam por pessoas no abstrato, mas aparentemente não se importam com quaisquer pessoas particulares.
- (m) Embora todos possam preferir um esquema compulsório a outro voluntário, não precisa haver um compulsório que todas as pessoas prefiram ou mesmo um que prefira a outro voluntário. Recursos podem ser levantados por um imposto proporcional ou por qualquer um de grande número de impostos progressivos. De modo que não é claro como deva surgir um acordo unânime sobre um dado esquema. (Aproveitei esse argumento do ensaio "Coercion", in S. Morgenbesser, P. Suppes, e M. White, orgs., *Philosophy, Science, and Method* (N.Y.: St. Martins Press, 1969), pp. 440-72, n. 47.)
  - (n) Analogamente, se alguém fundasse uma "cidade" privada em terras cuja aquisição não violou nem viola a condição lockeana, as pessoas que resolvessem se mudar para lá e lá ficar não teriam *direito* de dizer como ela deveria ser administrada, a menos que este lhes fosse concedido por procedimentos decisórios para a "cidade" que o dono houvesse estabelecido.
  - (o) Há alguma possibilidade de que o morador deixasse o apartamento, afinal de contas, e dessa maneira o locatário seguinte pagaria menos aluguel do que sob o esquema de sublocação. Assim, vamos supor que a permissão de sublocação pudesse ser limitada apenas que, de outra maneira, permaneceria no imóvel.
  - (p) Talvez a opinião de que o Estado e suas leis são parte de uma superestrutura criada pelas relações subjacentes de produção e propriedade contribua para que se pense que o Estado é não-neutro. No tocante a essa opinião, a variável independente (a subestrutura) teria que ser especificada sem trazer à baila a variável dependente (a superestrutura). Mas, e freqüentemente se notou isso, o "modo de produção" inclui a maneira como ela é organizada e dirigida e, por conseguinte, inclui noções de propriedade, posse, direito de controlar recursos, etc. A ordem jurídica que se acreditava ser um fenômeno da superestrutura, explicável pela subestrutura, é em si parcialmente subestrutura. *Talvez* o modo de produção possa ser especificado sem introduzir-se noções jurídicas, mencionando-se apenas noções como "controle" (de ciência política). De qualquer modo, a concentração sobre quem realmente controla os recursos poderia ter salvo a tradição marxista da idéia de que a "*propriedade pública*" dos meios de produção culminaria na sociedade sem classes.
  - (q) Mesmo que fosse correta a teoria que sustenta que há uma subestrutura que determina excepcionalmente a superestrutura, não se segue que partes desta última não sejam independentemente justificáveis. (De outra maneira, surgiriam os problemas já conhecidos sobre a própria teoria.) Poderíamos então passar a pensar em que tipos de superestruturas são justificados e trabalhar para instituir uma subestrutura que se ajuste a ela. (Da mesma maneira que, embora germes causem sintomas de doença, nós resolvemos em primeiro lugar como queremos nos sentir e, em seguida, agimos para modificar a subestrutura causal.)
  - (r) Se outros contassem com que o grupo econômico inferior votaria proporcionalmente menos, isso mudaria o ponto em que se localiza o grupo intermediário oscilante de eleitores. Seria, por conseguinte, do interesse dos que estão situados imediatamente abaixo do grupo que se beneficia apoia esfor-

ços para obter os votos do grupo mais baixo a fim de ingressar, eles mesmos, no crucial grupo oscilante.

(r) Podemos levar mais adiante os detalhes de nosso argumento. Por que não se forma uma coalizão dos 51% intermediários (os 75,5% mais altos menos os 24,5% mais altos)? Os recursos para comprar todo esse grupo virão dos 24,5% mais altos, que serão os que ficarão em pior situação se permitirem que se forme essa coalizão do meio, do que se comprarem os 26,5% seguintes para formarem uma coalizão dos 51% mais altos. A história difere para os que estão nos 2% mais altos, mas não no 1% mais alto. Eles não entrarão em coalizão com os 50% seguintes, mas trabalharão com o 1% mais alto para impedir que se forme uma coalizão que exclui ambos. Quando combinarmos um enunciado sobre a distribuição da renda e da riqueza com uma teoria de formação de coalizões, poderemos ser capazes de fazer um prognóstico exato sobre a redistribuição resultante da renda sob um sistema de governo de maioria. O prognóstico será ampliado quando adicionarmos a complicação de que as pessoas não conhecem seu percentual exato e que são grosseiros os instrumentos redistributivos viáveis. Com que fidelidade esse prognóstico modificado se ajustará aos fatos concretos?

## capítulo 9

### "DEMOKTESIS"

Justificamos o Estado mínimo, refutando objeções anarco-individuais, e descobrimos que são defeituosas todos os grandes argumentos morais em favor de um Estado mais extenso ou poderoso. Ainda assim alguns leitores continuarão a julgar frágil e insubstancial o Estado mínimo.<sup>1</sup> A robustez, na opinião desses leitores, consistiria em algum tipo de assimetria nos direitos entre os indivíduos (que em conjunto constituem o Estado) e o indivíduo que permanece no estado de natureza com relação a ele (e a eles). Além do mais um Estado robusto teria mais poder e uma esfera de ação mais ampla do que funções defensivas. Não há maneira legítima de chegar à assimetria em direitos. Mas haverá alguma maneira de *continuar* nossa história da origem do Estado (mínimo) a partir do estado de natureza para chegar, através apenas de passos legítimos que não violam os direitos de ninguém, a alguma coisa que se assemelhe mais a um Estado moderno?<sup>2</sup> Se essa continuação da história fosse possível, ela lançaria luz sobre aspectos essenciais dos Estados mais extensos, sob os quais vivem pessoas em toda parte, desnudando-lhes a natureza. Farei um modesto esforço nessa direção.

#### COERÊNCIA E EXEMPLOS PARALELOS

Mas, em primeiro lugar, algo tem que ser dito a respeito das dificuldades de convencer alguém a mudar sua avaliação de um argumento, apresentando-lhe um exemplo paralelo. Suponhamos que você está tentando dessa maneira convencer-me a mudar minha opinião sobre um argumento. Se seu exemplo não é fiel, posso aceitar-

lhe a avaliação, enquanto mantendo a minha do argumento em questão. Quanto mais fiel o exemplo paralelo, mais me inclinarei a vê-lo através do filtro de minha avaliação inicial. ("Esse exemplo não é tão ruim assim, afinal de contas, pois se parece...") Ocorre uma dificuldade semelhante no caso de argumentos dedutivos, uma vez que a pessoa pode rejeitar uma das premissas, que anteriormente aceitava, de preferência a aceitar uma conclusão que não lhe agrada. A dificuldade, porém, freqüentemente é menos séria. Uma longa cadeia de raciocínio dedutivo permite-nos começar de uma distância considerável, com premissas das quais a pessoa tem certeza, e que não verá através do filtro de sua rejeição de conclusão, ao passo que um exemplo tem que ser muito próximo para ser um paralelo convincente. (Claro que quanto mais longa a cadeia de raciocínio mais se inclinará a pessoa a duvidar que a conclusão *de fato* se segue. E a pessoa pode reconsiderar sua aceitação dos enunciados depois que compreender o que se segue deles.)

Você poderia tentar isolar meu julgamento, ou avaliação, sobre seu ponto de partida de meu julgamento ou avaliação da coisa a ser afetada (desta maneira conseguindo o efeito de uma longa cadeia de raciocínio), apresentando uma *cadeia* de exemplos. Você começa com um exemplo muito distante e, passo a passo, chega a um exatamente paralelo em estrutura ao que está sob discussão. O desafio seria a mim, que concordo com você a respeito do exemplo inicial distante (cuja distância do argumento em questão isolou-o da contaminação de ser visto através da perspectiva desse argumento), para explicar *onde* e *por que*, em uma seqüência gradativa de exemplos semelhantes correspondentes, eu mudo meu julgamento. Mas esses desafios para fixar limites raramente convencem alguém. ("Constitui um problema traçar a linha que marca o limite, admitido, mas em todos os casos em que ela é traçada tem que ser no outro lado de meu claro julgamento sobre o argumento em questão.")

Seu argumento mais forte seria feito por um exemplo exatamente paralelo, *ufuscantemente* claro por si mesmo, de modo que meu julgamento inicial sobre ele não fosse modelado ou refutado pelo meu julgamento sobre o argumento em causa. Mas é imensamente difícil encontrar esses belos exemplos. Mesmo que os encontrássemos, enfrentaríamos a dificuldade de explicar em que ele difere de seu paralelo (em discussão), de modo que eu pudesse fazer um julgamento sobre ele, e outro sobre o paralelo e também demonstrar que essa

diferença não torna os argumentos, para as finalidades da discussão, não-paralelos.<sup>3</sup>

Há um enigma mais geral sobre a coerência de argumentos que influenciam profundamente uma pergunta como: “De que maneira você distingue este caso daquele?” Filósofos da ciência alegam frequentemente que, para qualquer dado conjunto de informações, há um número infinito de explicações possíveis. Para uma relação explicativa *E* e qualquer corpo de dados *d*, há um número infinito de explicações potenciais alternativas da relação entre *E* e *d*. Não vamos nos demorar muito sobre o motivo por que se diz isso. (Será *realmente* suficiente dizer apenas que, através de qual número de pontos, um número infinito de curvas diferentes podem ser traçadas?) Tanto quanto sei, nunca foi apresentado qualquer argumento demonstrando que, para cada grupo de fatos, existe pelo menos *uma* explicação, quanto mais um número infinito! É difícil saber se a alegação é verdadeira (gostaríamos de vê-la provada como um teorema) na ausência de uma explicação adequada da relação *E*. Se tudo que temos até agora são condições necessárias para *E*, talvez a imposição de mais condições, a fim de obter suficiência, restringirá de tal modo *E* que não haverá um número infinito de coisas na relação *E* e *d*. (Embora talvez haja um argumento geral que demonstre que podemos sempre obter novas coisas na relação entre *E* e *d*, a partir de outras mais antigas que já existem, sem repetições, em *qualquer* interpretação plausível de *E*.)

As condições habituais sobre explicação exigem que aquilo que há na relação entre *E* e *d* contenha algum enunciado normativo, ou teórico. No caso moral, o que corresponde a enunciados normativos são princípios morais. Não é igualmente plausível (ou implausível) supor que *qualquer* dado conjunto de juízos morais particulares podem ser explicados por um número infinito de princípios morais alternativos (nem todos eles corretos)? As condições habituais de que os princípios morais não contenham nomes próprios, expressões indicativas, etc., corresponde à condição de filósofo da ciência de que enunciados normativos fundamentais não contenham predicados posicionais.<sup>4</sup> A esperança de utilizar condições de generalização, para chegar ao resultado de que apenas um princípio moral geral é compatível com grande número de juízos morais particulares, parece supor que apenas um enunciado normativo fundamental explicaria um dado corpo de dados. E a esperança de que alguém mude um juízo moral particular desafiando-o a distingui-lo de outro juízo que ele se

recusa a fazer, isto é, reconciliá-lo com o juízo oposto a que chegou, é como supor que para qualquer corpo logicamente coerente de dados *não* há um enunciado normativo fundamental ou um conjunto deles que o explicaria.

Essas suposições são muito fortes e vão muito além de qualquer coisa que alguém já demonstrou. O que então pode alguém esperar provar usando na moral argumentos de generalização? Mais aceitável do que a crença de que nenhum enunciado moral fundamental (satisfazendo às condições de generalização) explica os juízos que uma pessoa faz é a crença em que nenhum enunciado moral fundamental o faz e que usa apenas os conceitos disponíveis a *essa* pessoa. E caberia pensar que poderíamos razoavelmente exigir, se não que a pessoa apresente o enunciado moral fundamental que explica os seus juízos, que pelo menos *seja* um que esteja em seu universo moral, isto é, um que usa apenas *seus* conceitos morais. Não há garantia de que isso acontecerá. E é plausível afirmar que ele não poderia simplesmente responder: “Bem, algum gênio moral poderia pensar em novos conceitos morais e termos teóricos, até agora sequer sonhados, e em termos deles explicar todos os meus juízos particulares através apenas de princípios fundamentais.” Teriam que ser explicadas e examinadas as razões por que uma pessoa não pode ficar simplesmente contente com a crença em que alguma(s) lei(s) moral(ais) fundamental(ais) (usando um ou outro conceito) explique(m) todos seus juízos. Parece que essa tarefa seria viável.

As dificuldades sobre exemplos paralelos mencionadas acima aplicam-se ao nosso procedimento corrente. Na esperança provavelmente vã de que alguma coisa possa ser feita sobre a contaminação do juízo, quando um argumento é visto através de uma opinião consolidada sobre outro, peço ao leitor que se examine e se controle caso se flagre pensando: “Isso não é tão mau assim, pois se parece exatamente com...” Agora passemos à criação de um Estado mais extenso a partir de um Estado mínimo.

#### A FORMAÇÃO DO ESTADO MAIS-DO-QUE-MÍNIMO

No estado de natureza a propriedade é adquirida inicialmente, vamos supor, de acordo com o princípio de justiça na aquisição e, desse ponto em diante, segundo o princípio de justiça na transferência, por troca de propriedade possuída por outra, por serviços, com-

promissos ou presentes. Talvez o contorno preciso do feixe de direitos de propriedade seja modelado por considerações sobre como externalidades podem ser internalizadas de forma mais eficiente (com custo mínimo, etc.).<sup>5</sup> Essa idéia merece exame. Os direitos de propriedade dos demais internalizam externalidades negativas de suas atividades, na medida em que você é obrigado a compensar essas outras pessoas pelos efeitos de suas atividades sobre as propriedades delas. Seus direitos de propriedade internalizam externalidades positivas de suas atividades na medida em que elas aumentam o valor de coisas sobre as quais você adquiriu antes direitos de propriedade. Dadas as fronteiras traçadas, podemos compreender aproximada e abstratamente o que um sistema que internalizasse todas as externalidades negativas poderia ser. O que, porém, implicaria a internalização completa de todas as externalidades *positivas*? Em sua forma forte, implicaria que você (e cada pessoa) receberia todos os benefícios de sua (delas) atividades em relação aos demais. Uma vez que benefícios são difíceis de criar, vamos supor que isso envolveria a transferência de benefícios dos outros para você, retornando eles à mesma curva de indiferença que teriam ocupado se não fossem suas atividades. (Na ausência de uma utilidade transferível sem restrições, não há garantia de que essa internalização faria com que o agente recebesse o mesmo volume de benefício que o contemplado teria sem essa internalização.) A primeira vista pareceria que essa forte internalização eliminaria *todos* os benefícios da vida em sociedade com outras pessoas. Isso porque cada benefício que você recebe de outros é removido e transferido (tanto quanto possível) de volta a essas pessoas. Mas desde que pessoas desejarão receber essa remuneração pelos benefícios prestados, na sociedade livre haverá concorrência entre as pessoas para prestar benefícios a outras. O resultante preço de mercado para fornecimento desses benefícios será mais baixo do que o preço mais alto que o contemplado estaria disposto a pagar, e este excedente para os consumidores será um dos benefícios de viver em sociedade com outras pessoas. Mesmo que a sociedade não fosse livre e não permitisse a concorrência de preços entre potenciais fornecedores de um benefício (mas, em vez disso, usasse algum outro meio de seleção para determinar quem prestaria o benefício), ainda seria um benefício viver em sociedade com outras pessoas. Em todas as situações de remuneração plena por benefícios recebidos há também pleno recibo por benefícios prestados a outras pessoas. Dessa maneira, as vantagens de viver em socie-

dade sob esse esquema não seriam os benefícios que os outros lhe prestam, mas sim a remuneração que lhe pagam pelos benefícios que você prestou a elas.

Aqui, contudo, o esquema torna-se incoerente se levado a outro nível. Você se beneficia em viver numa sociedade onde outros lhe pagam pelos benefícios que você lhes presta. Deverá *esse* benefício que a presença de outras pessoas lhe confere ser também internalizado, de modo que você pague plenamente por ele? Você, por exemplo, retribui o esperado pagamento de outras pessoas? Evidentemente essa pergunta pode ser repetida um número infinito de vezes, e desde que receber remuneração é um benefício de coexistir com outras pessoas, não pode haver resultado estável da internalização de *todas* as externalidades positivas. Considerações sobre provocar o aparecimento de atividades levaria a um sistema em que a pessoa *X* reembolsaria *Y* por benefícios "comuns" que *Y* fornece, em vez de um em que *Y* reembolsa *X* pelos benefícios que ela, *Y*, recebe de *X* por *X* estar presente e lhe pagar de acordo com o sistema "comum". De acordo com o último sistema, os benefícios não seriam inicialmente fornecidos. Além disso, desde que se apóia no sistema "comum", não pode substituí-lo. Na ausência de um sistema "comum" e de *seus* benefícios de reembolso, nada há com o que o último sistema possa operar.

As discussões dos economistas sobre a internalização das externalidades positivas não focalizam o princípio *forte* do pleno reembolso de benefícios. Em vez disso, o que os interessa é que haja reembolso mais do que suficiente para cobrir os custos incorridos pelo agente que pratica a atividade que produz externalidades positivas, de modo que ela seja provocada. É essa forma *fraca* de reembolso, que no entanto é suficiente para a eficiência econômica, que constitui o objeto da literatura econômica sobre a internalização das externalidades (positivas).

Mas voltemos à criação do Estado mais-do-que-mínimo: as pessoas não concebem propriedades como ter uma coisa, mas como possuindo direitos (talvez ligados à coisa) que são teoricamente separáveis. Os direitos de propriedade são considerados como direitos de resolver quais de uma faixa especial de opções admissíveis a respeito de alguma coisa serão realizadas. Opções admissíveis são aquelas que não violam as fronteiras morais de outra pessoa. Voltando a citar um exemplo já usado, o direito de propriedade em uma faca não inclui o direito de enfiá-la entre as costelas de alguém contra

sua vontade (a menos que em castigo justificado por um crime, em legítima defesa, etc.). Uma pessoa pode possuir direito a uma coisa e outra também sobre a mesma coisa. Vizinhos nas proximidades imediatas de uma casa podem comprar o direito de determinar que cor terá sua fachada, enquanto que as pessoas que nela residem têm o direito de resolver o que (admissível) acontecerá dentro da estrutura. Além do mais, várias pessoas podem possuir em comum o mesmo direito, utilizando algum processo decisório a fim de decidir como esse direito será exercido. Quanto à situação econômica das pessoas, a livre operação do mercado, a livre associação de pessoas (os *kibbutzim* israelenses, etc.), a filantropia privada, e assim por diante, reduzem em muito a pobreza de cada um. Mas podemos supor que ela nem será inteiramente eliminada ou, alternativamente, que algumas pessoas desejariam muito ter mais bens e serviços. Contra todo esse pano de fundo, como poderia surgir um Estado mais extenso do que o mínimo?

Algumas dessas pessoas, desejosas de mais dinheiro, “bolam” a idéia de se constituírem em sociedades anônimas, de levantar dinheiro vendendo ações de si mesmas. Dividem os direitos que até então cada pessoa possuía exclusivamente sobre si mesma em uma longa lista de direitos separados. Incluem eles o de decidir que ocupação ela pode ter para tentar ganhar a vida, o de determinar que tipo de roupas usará, o de resolver com quem, entre as que querem casar com ela, ela casará, o de decidir onde ela irá residir, de se ou não poderá fumar maconha, que livros lerá entre todos os que outros queiram escrever e publicar, e assim por diante. Parte dessa vasta gama de direitos as pessoas continuam a manter, como antes. Os demais elas os colocam no mercado e vendem ações separadas de propriedade nesses direitos particulares sobre suas pessoas.

No início, apenas como piada ou novidade, pessoas gastam dinheiro para adquirir propriedade parcial desses direitos. Torna-se uma mania dar a outras presentes dessas ações ridículas, ou de si mesmas ou de terceiros. Mas antes mesmo de a moda passar, outros entrevêem possibilidades mais sérias. Propõem vender direitos a si mesmos que poderiam ser de real utilidade ou benefício para outros: o direito de decidir de quem poderiam comprar certos serviços (que denominam de direitos de licenciamento de prestar certos serviços), o direito de decidir de que países comprarão mercadorias (direitos de controle de importação), de resolver se usarão ou não

LSD, heroína, tabaco ou ciclamato de cálcio (direitos sobre drogas), o de decidir que parte de sua renda se destinará a várias finalidades, independentemente de as aprovarem ou não (direitos tributários), de especificar seus modos e maneiras permitidos de atividade sexual (leis contra prostituição), se lutarão ou não contra alguém e quem matarão (convocação obrigatória para o serviço militar), a faixa de preços dentro da qual podem fazer trocas (controles de preços e salários), o que é legítimo nas decisões sobre contratação, venda ou aluguel (normas contra discriminação), de forçá-los a participar do funcionamento do sistema judiciário (obrigatoriedade de comparecer a juízo quando citado), de requisição de partes corporais suas para transplante nos mais necessitados (direitos de igualdade física), e assim por diante. Por várias razões próprias, outras pessoas querem esses direitos ou ter voz em seu emprego e, dessa maneira, número enorme de ações é comprado e vendido, às vezes por grandes somas de dinheiro.

Talvez nenhuma pessoa se venda inteiramente em escravidão ou talvez as associações de proteção não exijam o cumprimento de tais contratos. De qualquer modo, no máximo há apenas alguns escravos totais. Quase todos os que vendem esses direitos o fazem apenas na medida suficiente para elevar o total (embora muito extenso) a um direito de propriedade, embora com alguns limites à sua extensão. Uma vez que há alguns limites aos direitos que outros têm sobre eles, eles não são inteiramente escravizados. No caso de numerosas pessoas, os direitos separados em sua pessoa que oferecem à venda são comprados na totalidade por algum outro indivíduo ou pequeno grupo. Dessa maneira, mesmo que haja alguns limites ao direito do proprietário(s), grande opressão é sentida por essas pessoas possuídas por uns poucos, sujeitas aos desejos de seus acionistas. Uma vez que essa dominação muito extensa de algumas pessoas por outras surge através de uma série de etapas legais, através de trocas voluntárias, a partir de uma situação inicial que não é injusta, ela em si não é injusta. Mas, embora não seja injusta, alguns a julgam intolerável.

Pessoas que recentemente se constituem em sociedades anônimas inscrevem nos termos de cada ação a cláusula de que ela não deve ser vendida a alguém que já possui mais do que certo número das mesmas. (Uma vez que, quanto mais restritivas as condições, menos valiosa a ação, o número especificado não é muito baixo.) Com o passar do tempo, as pequenas companhias controladoras iniciais, que

tinham direito à pessoa, se desintegram ou porque seus donos vendem suas ações a varejo quando têm problemas econômicos ou porque muitas pessoas adquirem ações das companhias controladoras, de modo que, ao nível da propriedade final, há uma propriedade acionária maior e mais amplamente dispersa na pessoa. À medida que passa o tempo, por esta ou aquela razão, praticamente todas as pessoas vendem direitos a si mesmas, conservando uma ação em cada direito, de modo a poderem comparecer à assembleia geral dos acionistas, se desejarem. (Dado o poder insignificante de seu voto nessas assembleias e a desatenção com que são ouvidos discursos que porventura pronunciem, talvez seja apenas por razões de sentimento que conservam essas ações em si mesmas.)

O número enorme de ações possuídas e a dispersão da propriedade nas mesmas levam a um grande caos e ineficiência. Grandes assembleias de acionistas são realizadas constantemente para tomar várias decisões, nesse momento sujeitas à determinação externa: uma sobre seu estilo de penteado, outra sobre seu estilo de vida, uma terceira sobre o penteado de outra pessoa, etc. Algumas pessoas passam a maior parte do tempo comparecendo a essas assembleias ou passando procuração a outros indivíduos. A divisão do trabalho cria uma ocupação especial, a de representantes dos acionistas, pessoas que gastam todo seu tempo em assembleias diferentes. Surgem vários movimentos de reforma, denominados de "movimentos de consolidação". Dois tipos são usados extensamente. Há as assembleias de acionistas de consolidação individual, nas quais todos aqueles que possuem algum tipo de ação em qualquer direito sobre alguma pessoa particular especificada se reúnem para votar. Votam uma questão de cada vez, e o fazem apenas aqueles que são elegíveis para votar sobre cada questão. (Esse tipo de consolidação aumenta a eficiência, porque pessoas que possuam ações em qualquer direito numa pessoa particular tendem a possuir também ações em outros direitos dela.) Há também as assembleias de acionistas consolidadas, nas quais todas as pessoas que possuem ações em um dado direito em alguém se reúnem e votam, como, por exemplo, as convenções, em que as votações são feitas sobre cada pessoa, consecutivamente. (O aumento da eficiência é conseguido aqui, porque pessoas que adquirem uma ação de um direito particular em uma pessoa tendem a adquirir ações no mesmo direito em outras pessoas). Ainda assim, mesmo com todas essas consolidações, cria-se uma situação insuportavelmente complexa, que consome tempo exagerado. As pessoas

tentam se desfazer das ações, mantendo apenas uma de cada tipo, "para ter alguma voz", conforme dizem. À medida que tentam vender, o preço de cada ação cai drasticamente, levando outras pessoas a comprar ações simbólicas de direitos que ainda não possuem. (Essas ações são negociadas como se faz com figurinhas, tentando as pessoas formar coleções completas. As crianças são estimuladas a colecionar a fim de prepará-las para seu futuro papel de acionistas.)

Essa grande dispersão de ações acaba praticamente com o domínio de uma pessoa *por outra pessoa ou pequenos grupos identificáveis*. As pessoas não estão mais sob o tacão *uma* da outra. Em vez disso, quase todo mundo está decidindo sobre elas e elas estão decidindo sobre quase todas as pessoas. A extensão dos poderes que outros exercem sobre o indivíduo não é reduzida. A mudança ocorre em quem os detém.

O sistema nesse ponto ainda consome tempo demais e é muito difícil de administrar. O remédio é uma grande convenção de consolidação. Todos se reúnem, vindo de toda parte, negociando e vendendo ações, e ao fim de três dias febris (*eureka!*) cada pessoa possui exatamente uma ação em cada direito sobre todas as outras pessoas, incluindo ela mesma. Desse modo só pode haver agora uma única reunião, na qual tudo é decidido para todos, uma única reunião na qual cada pessoa lança um voto, ou por si mesma ou passando procuração a outra. Em vez de se aplicar a cada pessoa isoladamente, decisões gerais são tomadas para todos. No início, cada pessoa pode comparecer às reuniões trimestrais dos acionistas e lançar seus votos, o seu e mais os que está autorizado a lançar por procuração. Mas o comparecimento é grande demais, as discussões são chatas de doer e não acabam nunca, todo mundo querendo meter sua colher. No fim resolve-se que apenas aqueles com direito de lançar pelo menos 100.000 votos podem comparecer à grande assembleia dos acionistas.

Um grande problema é como as crianças devem ser incluídas. Uma ação da Grande Sociedade Anônima é uma propriedade valiosa, a ser entesourada, sem a qual o indivíduo se torna um não-acionista isolado, impotente sobre os demais. No caso das crianças, esperar até que os pais morram, de modo a que possam herdar as ações, deixá-las-ia sem ações durante a maior parte de suas vidas adultas. E nem todas as famílias têm exatamente dois filhos. As ações não poderiam ser simplesmente *dadas* a um jovem. Seriam dadas as de

quem e seria justo dar ações da Grande Sociedade Anônima quando outros tiveram que comprar as suas? Em vista disso adota-se o desdobramento das ações como maneira de permitir que os jovens entrem para a liga dos acionistas. No tempo transcorrido desde a última assembléia trimestral de acionistas,  $m$  acionistas faleceram e  $n$  pessoas atingiram a maioridade. As ações  $m$  voltaram à Diretoria e são retiradas de circulação e cada uma das  $s$  ações restantes é dividida  $(s + n)/s$  por cada uma, sendo as frações fundidas para formar  $n$  novas ações, que são distribuídas aos jovens que ingressam na sociedade. Não são distribuídas gratuitamente (isso seria injusto), mas em troca de se constituírem em sociedades anônimas e transferirem todas as ações em si mesmos para a grande sociedade anônima. Em troca das ações em si mesmos, cada um deles recebe uma ação da Grande Sociedade Anônima e se torna membro da liga dos acionistas, um participante, por direito, nas decisões conjuntas da empresa, um co-proprietário de todas as demais pessoas. Cada velha ação pode ser desdobrada, porque o ingresso de novas pessoas na liga implica que cada ação é uma parte de mais pessoas. De modo que as pessoas que entram e as ações que são desdobradas se justificam mutuamente.

As pessoas consideram a troca como um negócio absolutamente eqüitativo. Antes da troca a pessoa tinha apenas uma ação completa em si mesma e nem mesmo uma ação parcial em qualquer outra pessoa. Com mais  $s + n - 1$  indivíduos (para usar as mesmas letras que antes) na sociedade, cada pessoa se constitui em  $s + 1$  ações, transferindo cada uma dessas ações para a Diretoria. Em troca disso, recebe  $1/s + n$ ª ação em cada uma das outras  $s + n - 1$  pessoas na sociedade, *mais* a mesma ação em si mesma. Dessa maneira, ela tem  $s + n$  ações, cada uma delas representando  $1/s + n$ ª propriedade em cada um dos  $s + n$  indivíduos que compõem a sociedade. Multiplicando o número de ações que possui pela fração de propriedade em alguém que cada ação representa, temos  $(s + n)(1/s + n)$ , que é igual a 1. Aquilo com que ela acaba finalmente após a troca totaliza uma propriedade completa, que é exatamente o que transferiu para a Diretoria para recebê-la. As pessoas dizem, e pensam, que quando todos são donos de todos, ninguém é dono de ninguém.<sup>6</sup> Cada um dos indivíduos pensa que nenhum outro é um tirano, mas sim alguém exatamente como ele, exatamente na mesma situação. Uma vez que todos estão no mesmo bote, ninguém julga que a situação seja de dominação. O grande número de pas-

sageiros no bote torna-o mais tolerável do que o bote a remo de uma só pessoa. Uma vez que as decisões são aplicadas a todos igualmente, o indivíduo obtém (é o que se diz) o governo dos regulamentos impersonais e não-arbitrários, e não o governo de homens. Pensa-se que todas as pessoas se beneficiam com os esforços de todos os demais para governar sabiamente os demais, e todos são iguais nesse esforço, tendo a mesma voz que os outros. Dessa maneira, estabelece-se o sistema de um acionista, um voto. E talvez brotem sentimentos fraternais, à medida que as pessoas compreenderem que estão todas inextricavelmente entrelaçadas, todas elas igualmente acionistas e ação possuída, todas elas curadoras e curateladas de seu irmão.

As vezes uns poucos descontentes se recusam a aceitar sua Ação da Grande Sociedade Anônima e a assinar a lista de afiliação à liga dos acionistas. Negando-se a apor suas assinaturas na Declaração de Interdependência, dizem que não querem nada com o sistema e se recusam a conceder a ele qualquer parte de si mesmos. Alguns chegam a ponto de pedir a dissolução da sociedade! Membros esquentados da Diretoria pedem que sejam metidos na prisão, mas, dada a falta de cooperação dos jovens, parece que não foi ainda concedido à Diretoria o direito explícito de assim agir. Alguns membros da Diretoria sustentam que, ao aceitarem os benefícios de crescerem sob as asas da sociedade, e ao permanecerem em sua zona de influência, os jovens já consentiram tacitamente em serem ações possuídas, e que nenhuma outra manifestação de parte deles é necessária. Mas desde que todos os demais comprehendem que o consentimento tácito não vale o papel em que não está escrita, essa alegação desperta pouco apoio. Um membro da Diretoria diz que, uma vez que todas as crianças são feitas por seus pais, estes são os seus donos e que a propriedade pela Diretoria de ações em seus pais confere-lhe também direitos de propriedade nos filhos. A novidade dessa linha de raciocínio milita contra seu emprego em momento tão delicado.

Vamos reduzir agora o ritmo dramático de nossa história e examinar as opiniões de Locke sobre a propriedade dos filhos pelos pais.<sup>7</sup> Locke é obrigado a discutir Filmer em detalhes não só para limpar o terreno de uma idéia alternativa curiosa, mas também para demonstrar que essa tese não se segue de elementos contidos na sua própria, *como se poderia supor que isso acontecesse. Foi por isso* que o autor do Segundo Tratado continuou a fim de compor o Primeiro.<sup>8</sup> Os direitos de propriedade naquilo que o indivíduo fez aparentemen-

te se seguiriam da teoria de propriedade de Locke. Por isso mesmo ele teria um sério problema se Deus, que fez e possuía o mundo, desse a Adão exclusiva propriedade do mesmo. Mesmo que tivesse pensado e argumentado que isso não aconteceu (Cap. 4), ele também deve ter-se perguntado quais seriam as consequências, se tivesse isso ocorrido. Deveria ter-se perguntado se suas idéias acarretariam, caso houvesse acontecido, que os demais necessitariam da permissão de Adão para usar a propriedade deste, para se sustentarem fisicamente e se isso estaria dentro do poder dele. (Se assim, e se um presente pode ser dado, então...) Teses cujo resultado satisfatório (nenhuma dominação de alguns por outros) depende de uma contingência que poderia ter sido diferente (nenhum presente desse tipo de Deus a Adão) forçosamente deixam alguns que as sustentam em situação sobremodo incômoda. (Ignoro aqui a resposta de que Deus é necessariamente bom e que o fato de não dar esse presente não foi contingente. Uma concepção moral que tem que tomar esse caminho para evitar ser derrubada por fatos que parecem acidentais é realmente muito frágil.) Dessa maneira, Locke discutiu (I, secs. 41, 42) um elemento essencial em sua teoria, quando disse que todo homem tem "título a tanto da abundância de outro quanto o mantenha a salvo da privação extrema e não tenha meios de subsistir de outra maneira", que o outro não pode negar.

Analogamente, ele tem que explicar por que os pais não são proprietários dos filhos. Seu grande argumento (I, secs. 51-54) parece depender da idéia de que o indivíduo é dono de algo que faz apenas se controla e comprehende todas as partes do processo de produção. Segundo esse critério, pessoas que plantam sementes em suas terras e as molham não seriam os donos das árvores que crescessem. Com toda a certeza, a maioria das coisas que fazemos consiste em intervir ou iniciar processos cuja operação completa não compreendemos, produzindo um resultado que não poderíamos projetar inteiramente. (Quem é que sabe tudo sobre o que os físicos dizem que é relevante para que os materiais tenham as propriedades que têm e que forças funcionem como o fazem, e quem sabe o que os físicos não sabem?) Ainda assim, em muitos desses casos, Locke não quer dizer que somos os donos daquilo que produzimos.

E oferece um segundo argumento: "Ainda que o poder que o próprio Deus exerce sobre a humanidade seja, por direito, de paternidade, ainda assim essa paternidade é de tal ordem que exclui inteiramente toda a pretensão a título de propriedade sobre os pais

terrenos. Posto que ele é Rei porque é, sem dúvida, o autor de todos nós, o que nenhum pai pode pretender ser de seus filhos" (I, sec. 54). É difícil solucionar esse enigma. Se o argumento que pessoas não podem ser donas de seus filhos porque elas mesmas são possuídas e, portanto, incapazes de possuir, isso se aplicaria também a possuir tudo mais que eles mesmos fazem. Se o argumento é que Deus, muito mais do que os pais da criança, é o autor da criança, isso se aplica a tantas outras coisas que Locke pensa que podem ser possuídas (plantas, animais não-humanos) e talvez se aplique mesmo a tudo. (O grau em que isso se sustenta parece ser uma base frágil sobre a qual se possa construir uma teoria.) Note-se que Locke não está alegando que crianças, por causa de alguma coisa especial na natureza *delas*, não podem ser possuídas pelos pais, ainda que eles sejam seus autores. Tampouco alega que alguma coisa nas pessoas (que não fizem nada injusto pelo qual perderam direito à vida, secs. 23, 178) impede o direito de propriedade a elas por seu criador, por quanto sustenta que Deus possui o homem em virtude de tê-lo feito com todas as suas excelentes propriedades naturais (sec. 6).

Uma vez que Locke não sustenta que 1) alguma coisa intrínseca às pessoas impede que aqueles que as criam as possuam — a fim de evitar a conclusão de que os pais são os donos dos filhos ele tem que argumentar que 2) alguma condição na teoria de como os direitos de propriedade surgem nos processos produtivos exclui o processo pelo qual os pais criam seus filhos de conferir-lhes propriedade dos mesmos, ou 3) alguma coisa a respeito dos pais impede-nos de entrar em relações de propriedade ou de uma relação particular com os filhos, ou 4) os pais não criam realmente os filhos. Já vimos os problemas de Locke tentando justificar 2, 3 e 4. Sendo as duas últimas bem pouco promissoras, os adeptos das idéias de Locke teriam que elaborar uma variante de 1 ou 2.

Note-se que a categórica negação de Locke, de que os pais fazem os filhos ao criá-los, remove uma base sobre a qual se poderia fundamentar a responsabilidade deles de cuidar daqueles. Em vista disso Locke fica reduzido a dizer que a lei da natureza requer tal cuidado paternal (sec. 56), aparentemente como um fato moral bruto. Mas isso deixa sem explicação por que requer o cuidado *dos pais* e por que não é outro caso de alguém receber "o benefício dos labores de outro, ao qual não tem direito" (sec. 34).

Nossa historinha tem agora que chegar ao fim. A respeito dos jovens, decide-se que eles não têm que ingressar na liga dos acionis-

tas, afinal de contas. Podem recusar-lhe os benefícios e deixar a área da empresa, sem quaisquer rancores. (Mas desde que nenhuma colônia sobreviveu em Marte por mais de seis meses, há fortes razões para permanecer na Terra e tornar-se acionista.) Os que são convidados a amá-la ou deixá-la respondem alegando que desde que a Sociedade Anônima não é dona de toda a terra, todos podem comprar algum lote em sua área e viver como desejarem. Embora a empresa não tenha em si comprado realmente toda a terra, considere-se que os estatutos iniciais da mesma, adotados por todos na grande convenção de consolidação, proíbem a alienação de terras do controle da empresa.<sup>9</sup> Poderá a empresa, pergunta-se, permitir que outra surja em seu meio? Poderá tolerar os perigos de indivíduos isolados não possuídos pelo vínculo da ação, em uma palavra, a *ancorpia*?

Sugerem alguns que seja permitido aos recalcitrantes ter liberdade de deixar a sociedade anônima, mas continuar no território. Por que não deveriam eles poder permanecer no seio da empresa, escolhendo exatamente os contatos com ela que desejasse ter, formulando seu próprio pacote pessoal de direitos e deveres (além do de não-agressão) em suas relações com outras pessoas e com a empresa, pagando pelas coisas que recebem, vivendo independentemente?<sup>10</sup>

Outros, porém, respondem que isso seria caótico demais e que poderia também solapar o sistema. Outras pessoas (“pessoas simplórias”, diriam) poderiam também sentir-se tentadas a pedir exoneração da liga dos acionistas. E quem ficaria? Apenas os mesmos capazes de se virarem por si mesmos. E quem tomaria conta deles? E como aqueles que de fato fossem embora conseguiram sobreviver independentemente? E a fraternidade floresceria de forma tão grande sem a posse universal de ações e sem que todas as pessoas (capazes disso) fossem obrigadas a ajudar os demais? Quase todos julgam que a experiência histórica demonstra que esse sistema de todas pessoas terem voz igual (dentro de *alguns* limites especificados) na vida de todos os demais é o melhor e o mais justo que se pode imaginar. Seus teóricos sociais concordam que esse sistema de *demoktesis*, a propriedade do povo, pelo povo e para o povo é a forma mais alta de vida social, que não se deve permitir que desapareça da terra.

Ao elaborar essa história fantástica, chegamos finalmente ao que se reconhece como o Estado moderno, com sua vasta panóplia de poderes sobre os cidadãos. Na verdade chegamos a um estado

*democrático*. Nossa versão hipotética de como ele poderia surgir de um Estado mínimo sem violação flagrante dos direitos de alguém, através de uma série de passos separados, todos eles defensavelmente incensuráveis, colocou-nos em melhor posição para focalizar e analisar a natureza essencial de tal Estado e seu modo fundamental de relacionamento entre pessoas. Pelo que valha.

Outras histórias, algumas com origens injustas, também poderiam ser contadas. Examinem a seqüência seguinte de casos, que chamaremos de História do Escravo, e imagine que trata de você.

1. Há um escravo inteiramente à mercê dos caprichos brutais de seu senhor. Ele é com freqüência cruelmente surrado, acordado no meio da noite, etc.
2. O senhor é mais bondoso e espanca o escravo apenas por infrações especificadas de suas regras (não cumpre sua cota de trabalho, etc.). Dá ao escravo um pouco de tempo de ócio.
3. O senhor possui um grupo de escravos e decide como as coisas devem ser distribuídas entre eles, sobre fundamentos justos, levando em conta suas necessidades, méritos, etc.
4. O senhor concede aos escravos quatro dias para que usem como quiserem e exige que trabalhem apenas três dias em suas terras. O resto podem usar à vontade.
5. O senhor permite que os escravos saiam de sua propriedade e vão trabalhar na cidade (ou em qualquer lugar que desejem) em troca de salário. Exige apenas que lhe enviem três sétimos de seus salários. Retém também o poder de chamá-los de volta à fazenda, se surgir alguma emergência em sua terra, e elevar ou rebaixar a percentagem de três sétimos que exige dos que estão recebendo salário. Conserva ainda o direito de impedir os escravos de participarem em certas atividades perigosas que ameaçam seu retorno financeiro, como, por exemplo, alpinismo, fumar cigarros, etc.
6. O senhor permite que todos os seus 10.000 escravos, exceto você, votem, e a decisão conjunta é tomada por todos eles. É franca a discussão entre eles, etc., e eles têm o poder de determinar que uso será dado a qualquer percentagem de seu ganho (e do deles) que resolvam fazer, que atividades poderão legitimamente ser proibidas a você, etc.

Vamos parar nessa seqüência de casos para refletir um pouco. Se o senhor faz por contrato essa transferência de poder, de modo

que não pode cancelá-la, você teve uma mudança de senhor. Tem agora 10.000 senhores em vez de um só, ou melhor, você tem um senhor com 10.000 cabeças. Talvez os 10.000 sejam mesmo mais bondosos do que o senhor benevolente do caso 2. Ainda assim, eles são seus senhores. Contudo, mais ainda pode ser feito. Um senhor único bondoso (como no caso 2) poderia permitir que seu(s) escravo(s) fizesse(m) o que pensava(m) e tentasse(m) convencê-lo a tomar uma certa decisão. O senhor de 10.000 cabeças também pode fazer isso.

7. Embora ainda não tenha direito a voto, você tem liberdade (e lhe é dado o direito) de participar das discussões dos 10.000, e tentar convencê-los a adotar várias políticas e a tratar você e a eles mesmos de certa maneira. Eles votam em seguida para decidir sobre políticas que abrangem uma *vasta* gama de seus poderes.
8. Em reconhecimento pelas suas úteis contribuições ao debate, os 10.000 permitem que você vote se eles chegarem a um empate e se comprometem a aceitar essa solução. Após o debate, você anota seu voto em um pedaço de papel e eles se afastam para votar. Na eventualidade de que eles cheguem a um impasse sobre alguma questão, 5.000 a favor e 5.000 contra, eles pegam o seu voto e contam-no. Isso nunca aconteceu. Eles nunca tiveram ainda ocasião de abrir seu voto. (Um único senhor poderia também comprometer-se a deixar que seus escravos decidissem sobre qualquer assunto sobre o qual ele, o senhor, fosse inteiramente indiferente.)
9. Juntam seu voto ao deles. Se estão exatamente empatados, seu voto resolve a questão. Se não estão empatados, seu voto não faz diferença para o resultado da eleição.

A questão passa a ser: que transição do caso 1 para o caso 9 fez com que ela deixasse de ser a história de um escravo?<sup>11</sup>

#### HISTÓRIAS HIPOTÉTICAS

Poderia o Estado mais-do-que-mínimo surgir através de um processo de boicote? Pessoas favoráveis a tal Estado poderiam recusar-se a ter contatos, trocar coisas ou serviços ou manter relações sociais com aqueles que não se comprometem a participar do aparelho adi-

cional desse Estado (incluindo o boicote dos não-participantes). Quanto mais numerosos forem os que assinarem o compromisso de boicotar os não-participantes, mais restritas serão as oportunidades destes. Se o boicote tivesse êxito total, todos poderiam terminar resolvendo participar das atividades adicionais do Estado mais-do-que-mínimo e, na verdade, dar-lhe permissão de obrigá-los a fazer coisas contra sua vontade.

Sob esse arranjo, algumas pessoas *poderiam* recusar ingressar no sistema ou poderiam excluir-se de processos e restrições adicionais, se estivessem dispostas, qualquer que fosse o eficaz boicote social organizado contra elas, ao contrário de um Estado mais-do-que-mínimo, onde todos são obrigados a participar. Esse arranjo, que *reproduziria* alguns aspectos institucionais de um Estado mais-do-que-mínimo, mostra que ações coordenadas que pessoas talvez resolvessem empreender poderiam conseguir certos resultados sem violação de direitos. É altamente improvável que, em uma sociedade que contenha muitas pessoas, um boicote efetivo como o que acabamos de descrever possa ser mantido com sucesso. Haveria muitas pessoas contrárias ao aparato adicional que poderiam encontrar outras em número suficiente com quem ter negócios, criar uma agência de proteção, etc., de modo a enfrentar o boicote em um enclave independente (não necessariamente geográfico). Além disso, poderiam oferecer incentivos a alguns participantes do boicote para que o "furassem" (talvez secretamente, para evitar retaliação de outros que continuam a mantê-lo). O boicote fracassaria, muitos mais deixando-o à medida que vissem outros fazer isso e tirarem proveito. Apenas se todos numa sociedade aderirem de tal maneira ao ideal do Estado mais-do-que-mínimo, a ponto de receber bem suas restrições adicionais, e resistirem ao ganho pessoal efetuando o boicote e se mostrarem tão interessados e envolvidos para modelar continuamente suas relações de modo a atingir a meta, é que será estabelecido o análogo do Estado mais-do-que-mínimo. E *apenas* o análogo do Estado mais-do-que-mínimo, no qual todas as pessoas conservam a opção de participar ou não, é que é legítimo, e apenas quando surgir da forma acima descrita.

De que modo devem essas histórias hipotéticas afetar nosso juízo atual sobre a estrutura institucional de uma sociedade? Permitam-me arriscar algumas observações experimentais. Se uma sociedade existente representasse a culminação de uma história real justa, a sociedade também seria justa. Se a história fosse injusta e *nenhuma*

hipotética história justa pudesse resultar na estrutura dessa sociedade, a estrutura seria injusta. Mais complicados são os casos em que a história real de uma sociedade é injusta, mas alguma hipotética história justa poderia ter gerado sua estrutura corrente (embora talvez não a distribuição particular de propriedades e posições sob ela.) Se a história hipotética justa “aproxima-se” da história real, cujas injustiças não tiveram papel importante na concretização ou manutenção da estrutura institucional, a estrutura real será tão justa quanto se pode esperar que o seja.

Se a história hipotética justa implica que cada pessoa aceite a estrutura institucional e quaisquer limitações a seus direitos (especificadas pelas restrições morais indiretas ao comportamento dos demais) que ela corporifica, então se alguma pessoa não as aceitar, teremos que considerar a estrutura institucional como injusta (a menos que seja julgada justa através de alguma outra história hipotética). Analogamente, temos que considerar injusta a estrutura institucional se a história hipotética justa pressupõe o consentimento de algumas pessoas que não consentiram e algumas que, neste momento, não concordariam com o fato de outros terem assim agido. Se a estrutura institucional pudesse surgir através de alguma história hipotética justa que não implicasse o consentimento de ninguém a essa estrutura, então nossa avaliação da estrutura dependeria de nossa maneira de avaliar o processo que lhe deu origem. Se esse processo é considerado como melhor (ao longo de outras dimensões além da justiça em que, por hipótese, ele é superior) do que a história real, isso provavelmente melhorará nossa avaliação da estrutura. O fato de que um processo justo teria levado à estrutura institucional, mas apenas se a cargo de indivíduos desprezíveis, não melhoraria nossa avaliação da mesma.

Uma vez que uma estrutura que poderia surgir através de um justo processo, que não envolve o consentimento de indivíduos, não implicará limitações de seus direitos ou incluirá direitos que não possuem, ela se aproximará mais, *no que interessa a direitos*, do ponto de partida dos direitos individuais especificados pelas restrições morais indiretas e sua estrutura de direitos será considerada justa. Mantendo-se constante a injustiça de suas histórias reais, as estruturas institucionais mais próximas dos direitos que os indivíduos possuem, em virtude das restrições morais indiretas, serão mais justas do que outras mais distantes. Se uma estrutura institucional que contém *apenas* direitos individuais pode surgir *injustamente*, de-

sejaríamos ficar com ela, mesmo que ela se transformasse (reparando-se injustiças particulares de posição e propriedade) e se deixasse que fosse transformada em qualquer outra estrutura institucional que dela pudesse surgir. Ao passo que, se uma estrutura institucional diverge dos direitos individuais corporificados nas restrições morais indiretas, não quereríamos deixar que ela continuasse a operar, mesmo que ela pudesse ter surgido através de uma hipotética história justa, porquanto as limitações correntes aos direitos afetarão em muito o que dela surgirá e talvez até mesmo essas limitações existentes não seriam aceitas. A situação dos direitos individuais teria que ser restabelecida.

**PARTE III**

*Utopia*

## capítulo 10

## UM BALIZAMENTO PARA A UTOPIA

Nenhum Estado mais extenso do que o Estado mínimo pode ser justificado. Mas essa idéia, ou ideal, de Estado mínimo não carecerá por acaso de brilho? Poderá emocionar o coração ou inspirar pessoas à luta ou ao sacrifício? Construiria o homem barricadas sob sua bandeira?<sup>1</sup> Ela parece frágil e pálida em comparação com, para escolher o extremo oposto, as esperanças e sonhos dos teóricos utopistas. Quaisquer que sejam suas virtudes, afigura-se claro que o Estado mínimo não é uma utopia. Caberia esperar, então, que uma análise da teoria utopista pudesse fazer mais do que esclarecer os defeitos e as falhas do Estado mínimo como o objetivo da filosofia política. Esse exame promete além disso ser intrinsecamente interessante. Sigamos então a teoria da utopia para ver até onde ela nos leva.

## O MODELO

A totalidade das condições que desejaríamos impor às sociedades que (preeminente) se qualificam como utopias são, tomadas em conjunto, incoerentes. Que seja impossível realizar simultânea e continuamente todos os bens políticos e sociais é um fato digno de lástima sobre a condição humana, e que merece ser explorado e deplorado. Nossa tema aqui, contudo, é o melhor de todos os mundos possíveis. (a) O melhor de todos os mundos possíveis para mim não será o mesmo para você. O mundo, entre todos os que posso imaginar, no qual preferiria viver acima de qualquer outro, não será exatamente o que você escolheria. A utopia, porém, tem

que ser, em algum sentido restrito, o melhor para nós, o melhor mundo imaginável para cada um de nós. (b) Mas em que sentido poderá isso acontecer?

Imaginemos um possível mundo em que gostaríamos de viver. Ele não precisaria conter todos os que ora vivem e poderia contar com seres que na realidade nunca viveram. Todas as criaturas racionais (c) desse mundo terão os mesmos direitos de imaginar um mundo possível para si mesmas em que querem viver (no qual todos os habitantes racionais têm os mesmos direitos de imaginar o que quiserem, etc.) que nós. Os demais habitantes do mundo que imaginamos podem resolver permanecer no mundo que foi criado para eles (e para o qual foram criados) ou podem resolver deixá-lo e ir morar em um mundo de sua própria imaginação. Se resolverem deixar nosso mundo e viver em outro, nosso mundo passará sem eles. Poderemos resolver abandonar nosso mundo imaginado, também, neste momento já sem seus emigrantes. Esse processo continua: mundos são criados, pessoas abandonam-nos, criam novos mundos e assim por diante.

Prosseguirá esse processo indefinidamente? Serão efêmeros todos esses mundos ou há alguns estáveis, nos quais toda a população inicial resolverá permanecer? Se esse processo de fato resulta em mundos estáveis, que interessantes condições gerais todos eles satisfazem?

Se há mundos estáveis, todos eles satisfarão uma descrição muito desejável, em virtude da qual eles foram criados, isto é, *nenhum* dos seus habitantes pode *imaginar* um mundo alternativo no qual prefeririam viver, que (acreditam) continuaria a existir se todos seus habitantes racionais tivessem os mesmos direitos de imaginação e emigração. Essa descrição é tão atraente que parece ser de grande interesse identificar quaisquer outros aspectos que sejam comuns a todos esses mundos estáveis. Para que não tenhamos que repetir continuamente longas descrições, vamos chamar um mundo que todos os habitantes podem deixar por qualquer outro que possam imaginar (no qual todos os habitantes racionais podem partir para qualquer outro mundo que possam imaginar, no qual...) de *associação* e chamemos um mundo no qual os habitantes racionais não têm permissão para emigrar para algumas das associações que imaginarem de *Berlim Oriental*. Dessa maneira, nossa atraente descrição inicial diz que nenhum membro de uma associação estável pode imaginar outra estável segundo ele e da qual preferiria ser membro.

Como são essas associações estáveis? Nesse particular só posso oferecer alguns argumentos intuitivos e de extrema simplicidade. Você não poderá fundar uma associação na qual seja monarca absoluto, explorando todos os outros habitantes racionais. Nesse caso eles ficariam em melhor situação em uma associação sem você e, no mínimo, todos eles resolveriam ir morar em outra que contivesse todos eles, mas não você, de preferência a permanecer na sua criação. Nenhuma associação estável é de tal ordem que todos (menos um) a deixariam coletivamente, trocando-a por suas próprias associações, porquanto isso negaria a suposição de que a associação inicial era estável. Esse raciocínio aplica-se também a duas, três ou  $n$  pessoas cuja ausência deixaria todo mundo em melhor situação. Dessa maneira temos uma condição das associações estáveis: se  $A$  é um conjunto de pessoas em uma associação estável, então não há um subconjunto  $S$  de  $A$ , de tal sorte que todos os membros de  $S$  ficam em melhor situação em uma associação que consista apenas de membros de  $S$ , do que fica em  $A$ . Se houvesse esse subconjunto  $S$ , seus membros se separariam de  $A$ , fundando sua própria associação. (d)

Suponhamos que você é o porta-voz de todos os seres racionais (menos meu) no mundo que imaginei e criei. Sua decisão de permanecer em minha associação  $A_1$  ou iniciar outra  $A_1'$  incluindo todos vocês, mas não eu, é a *mesma decisão* que a de me aceitar como um novo membro na associação  $A_1'$  à qual vocês todos já pertencem (dando-me o mesmo papel na ampliada  $A_1'$  que tenho na  $A_1$ ). Em todos os casos o fato crucial que determina a decisão é o mesmo, isto é, estão em melhor situação comigo ou sem minha pessoa. Dessa maneira, a fim de determinar qual dos mundos  $A_1, A_2, \dots$ , que posso imaginar e em que todos os seus membros racionais permanecem em associação comigo, em vez de formar associações  $A_1', A_2', \dots$ , contendo (todos eles), mas não eu, podemos considerar todas as associações  $A_1', A_2', \dots$  como já existentes e perguntar qual delas me aceitaria como novo membro e em que condições?

Nenhuma associação me aceitaria se eu tomasse dela mais do que lhe dou: não resolveria incorrer em prejuízo aceitando-me. O que eu *tomo* da associação não é o mesmo que *recebo* dela: o que tomo é o quanto eles valorizam o que me dão, nos termos do arranjo, e o que recebo é o quanto eu valorizo minha filiação a ela.

Supondo por ora que o grupo é unido e que pode ser representado por uma única função de utilidade (em que  $U_y(x)$  é a utilidade de  $x$  para  $Y$ ), uma associação  $A_1'$  me aceitará apenas se

$$\begin{array}{l} U_{A_1'}(\text{aceitando-me}) \geq U_{A_1'}(\text{excluindo-me}), \\ \text{isto é, } U_{A_1'}(\text{estar em } A_1) \geq U_{A_1'}(\text{estar em } A_1'), \end{array}$$

isto é (o que aqueles em  $A_1'$  ganham com minha filiação)  $\geq$  (o que me dão para ter-me na associação)

De nenhuma associação eu poderei receber algo mais valioso para ela do que para si mesma vale aquilo com que contribuo.

Preciso aceitar menos do que isso de qualquer associação? Se uma associação me oferece menos do que ganharia com minha presença, será vantajoso para outra associação, que valorize igualmente minha presença, oferecer-me alguma coisa mais do que a primeira (embora menos do que ela ganharia), a fim de fazer com que eu ingresse nela e não na primeira. Analogamente, no caso de uma terceira associação em relação à segunda, e assim por diante. Não pode haver conluio entre as associações para manter baixo meu pagamento, desde que posso imaginar qualquer número de competidores no mercado pela minha presença e, dessa maneira, as associações aumentarão suas ofertas para me conseguirem.

Parece que temos aqui a realização do modelo de mercado competitivo dos economistas. Isso é muito bom, porquanto nos dá acesso imediato a um conjunto poderoso, refinado e sofisticado de teoria e análise. Muitas associações que concorrem por minha filiação são as mesmas estruturalmente que muitas firmas que concorrem para me empregar. Em todos os casos recebo minha contribuição marginal. Desta maneira, parece, temos o resultado de que, em todas as associações estáveis, todas as pessoas recebem sua contribuição marginal. Em todos os mundos em que membros racionais podem imaginar outros e emigrar para eles, e nos quais nenhum membro racional pode imaginar outro mundo onde preferiria viver (no qual todas as pessoas possuem os mesmos direitos de imaginação e emigração), e que pensam que perduraria, todas as pessoas recebem a contribuição marginal que lhe dão.

Nosso argumento até agora tem sido intuitivo e não adiantaremos nenhum outro de natureza formal. Mas cabe dizer mais alguma coisa sobre o conteúdo do modelo. Este foi elaborado para deixar que escolhamos o que quisermos, com a única limitação de que os demais podem fazer o mesmo e se recusarem a permanecer no mundo que imaginamos. Essa característica apenas, porém, não cria no modelo o tipo necessário de igualdade no exercício de direitos. Imaginamos e criamos algumas dessas pessoas ao passo que elas não nos imaginaram. Podemos tê-las imaginado com certas necessidades e, em especial, querendo acima de tudo viver em um mundo com o caráter exato que criamos, mesmo que nele fossem escravas abjetas. Nesse caso elas não deixarão nosso mundo por outro melhor, porque na opinião delas *não* pode haver nada melhor. Nenhum outro mundo poderia concorrer com sucesso pela afiliação dessas pessoas e, assim, a remuneração delas não subiria em um mercado competitivo.

Que restrições naturais e intuitivas devem ser impostas à maneira como são imaginados esses seres, a fim de evitar tal resultado? Para evitar a confusão de um ataque frontal que descreva as restrições à maneira como são imaginados esses indivíduos impomos a limitação seguinte: O mundo não pode ser imaginado de modo a que logicamente se siga que 1) seus habitantes (ou um deles) querem (ou *nésimo* querem) mais viver nele, ou 2) seus habitantes (ou um deles) querem (ou *nésimo*) mais viver em um mundo com um certo tipo de pessoas, e farão tudo o que elas disserem, e assim por diante. Para cada maneira em que problemas podem ser causados, logo que (ou alguém mais) pensamos neles podemos explicitamente eliminá-los através de uma condição da restrição. E esse procedimento servirá para nossos fins enquanto houver um número finito de maneiras em que a construção possa ser derrubada. Impor essa restrição, porém, não banaliza nossa construção. O argumento que resulta no pagamento segundo a contribuição marginal é o passo teórico interessante (fornecido pela teoria econômica e pela teoria dos jogos). Necessidades enfatizadas voltadas para pessoas particulares ou um mundo particular possível constituiriam obstáculos à passagem de nosso ponto de partida inicial para o resultado. Há uma razão intuitiva independente para eliminar essas necessidades enfatizadas, à parte o fato de que ela impede a derivação do resultado, e os detalhes das limitações à si-

tuação inicial, para evitar essas necessidades, provavelmente não serão em si de interesse independente. É melhor, então, simplesmente eliminar essas necessidades.

Não precisamos nos preocupar com a epistemologia da situação. Ninguém pode ladear a restrição baseando-se no fato de que “segue-se de” não é uma noção eficaz. Logo que se sabe que (1) cu (2) (ou uma condição aduzida) *de fato* se segue, o mundo imaginado é excluído. Mais sério é o problema de que alguma coisa possa seguir-se causalmente, ainda que não logicamente. Isso tornaria desnecessário dizer explicitadamente que uma dessas pessoas imaginárias quer *X* acima de tudo. Dada uma teoria causal sobre a geração de necessidades, como, por exemplo, alguma teoria de condicionamento operante, a pessoa poderia imaginar que alguém passou exatamente por aquela história que sua teoria empírica diz que causalmente produz a necessidade de *X* tão fortemente como suas outras necessidades. Mais uma vez, várias restrições *ad hoc* se sugerem por si mesmas, mas parece melhor simplesmente acrescentar a restrição adicional que aquele que imagina não pode descrever as pessoas e o mundo de tal maneira que saiba que *causalmente* se segue que... (continuando como na condição “logicamente se segue”). É apenas aquilo que ele sabe que se segue que desejamos excluir. Seria rigoroso demais exigir que nada disso realmente se seguisse de sua descrição imaginada. Se nada sabe sobre ela não poderia explicá-la.

Embora o indivíduo que imagina o mundo não possa imaginar outras pessoas que favoreçam especialmente sua posição, poderia imaginar que elas aceitariam certos princípios gerais. (Esses princípios gerais poderiam ser favoráveis à sua situação.) Ele, por exemplo, poderia imaginar que todos no mundo, ele inclusive, aceitam o princípio de igual divisão do produto, admitindo qualquer pessoa a esse mundo com uma parcela igual. Se a população de um mundo aceita unanimemente algum (outro) princípio geral *P* de distribuição, então cada pessoa nesse mundo receberá sua parcela *P*, em vez de sua contribuição marginal. A unanimidade é fundamental, uma vez que qualquer dissidente que aceite um princípio distributivo geral *P'* mudar-se-á para um mundo que contenha apenas partidários de *P'*. Em um mundo de contribuição marginal, naturalmente, qualquer indivíduo pode resolver dar parte de sua parcela a outro como presente, a menos (embora seja difícil com-

preender qual seria a motivação para isso) que seu princípio de distribuição geral exija distribuição de acordo com a contribuição marginal e contenha uma cláusula contra presentes. Em consequência, em cada mundo todos recebem seus produtos marginais, parte dos quais pode transferir para outros que recebem mais do que o mesmo, ou todos unanimemente aceitam algum outro princípio de distribuição. Este parece ser um ponto apropriado para observar que nem todos os mundos serão desejáveis. O princípio especial *P* que se imagina que todos os habitantes de algum mundo favoreceriam poderia ser absolutamente atroz. Nossa construção imaginária foi elaborada para focalizar apenas *certos aspectos* das relações entre pessoas.

Será que os detalhes particulares da construção permitem não só um número infinito de comunidades que exigem a presença de alguém, mas também que imaginem um número infinito de candidatos à inclusão? Isso seria uma pena, porque em um mercado com oferta e demanda infinitas o preço seria teoricamente indeterminado.<sup>2</sup> Nossa construção, porém, implica que cada pessoa imagine um número finito de outras que residam em seu mundo com ela. Se estas forem embora, ela poderá imaginar ainda muitas outras em número finito. As primeiras pessoas que foram embora estão nesse momento fora de cogitação. Elas não concorrem com os recém-chegados, estando muito ocupadas com sua própria tarefa de construção de mundos. Embora não haja um limite superior finito ao número que uma pessoa possa imaginar no processo, em nenhum mundo há uma infinidade real de pessoas concorrendo por parcelas. E imaginar um mundo em que, por causa de circunstâncias externas, o produto marginal de uma pessoa é baixo torna improvável que ela resolva permanecer nele.

Haverá absolutamente qualquer mundo estável? Em lugar de uma associação na qual alguém recebe sua contribuição muito baixa, a pessoa imaginará uma associação alternativa na qual sua contribuição é mais alta do que na primeira e a deixará (tornando-a instável). Segundo esse raciocínio, não imaginará ela e resolverá fazer parte da associação em que sua contribuição (e daí seu pagamento) é maior? Não povoarão todos a associação com companheiros que a apreciem no máximo? Haverá algum grupo de seres (maiores do que conjuntos de unidades) que levarão ao máximo a apreciação mútua, isto é, algum grupo *G* de tal tipo que para *cada* membro *x* de *G*, *G*-(*x*) valorizará mais a presença de *x* do

que qualquer outro grupo possível de pessoas o faria? Mesmo que haja tal grupo *G*, há um (ou outro) para todas as pessoas, há para cada pessoa um grupo que leve a apreciação mútua ao máximo e do qual *ela* seja membro?

Felizmente a concorrência não é tão acirrada assim. Não precisamos levar em conta grupos *G* de tal tipo que para cada membro *x* de *G*, *G*-(*x*) dá mais valor à presença de *x* do que *qualquer outro possível* grupo *estável* de pessoas a valorizaria. Um grupo estável *G* é um que leva a apreciação mútua ao máximo possível e em que para cada membro *x*, *G*-(*x*) valoriza mais a presença de *x* do que *qualquer outro possível* grupo *estável*. Evidentemente, essa explicação em círculo vicioso de "estabilidade" não servirá e dizer que "um grupo que durará, e do qual ninguém emigrará" não está estreitamente vinculado a idéias com forte lastro teórico para produzir resultados interessantes, como, por exemplo, que há grupos estáveis. Problemas semelhantes com coalizões estáveis foram enfrentados pelos teóricos dos jogos, e apenas com sucesso parcial, e nosso problema é teoricamente mais difícil. (Na verdade, não impomos ainda condições suficientes para garantir a existência de um grupo finito estável, por quanto é compatível com tudo o que dissemos que, em alguma escala de mensuração, acima de algum *n*, a renda de utilidade de uma comunidade com *n* membros =  $n^2$ . Se a comunidade dividir igualmente a utilidade, ela se expandirá infinitamente, deixando as pessoas cada comunidade à procura de outra maior).

As perspectivas das associações estáveis melhoraram quando compreendemos que a suposição de que cada pessoa recebe apenas o que outras lhe cedem é forte demais. Um mundo pode dar a uma pessoa alguma coisa que vale mais para ele do que o valor para os outros do que o mundo lhe deu. Um grande benefício para uma pessoa pode advir, por exemplo, do fato de coexistir com outras no mundo e ser parte de um contexto social normal. Conceder-lhe o benefício talvez não envolva basicamente qualquer sacrifício por parte dos demais. Dessa maneira, em um mundo uma pessoa pode receber algo que vale *mais* para ela do que o pagamento pela associação estável que atribui mais valor à sua presença. Embora lhe dê menos, ela recebe mais. Uma vez que a pessoa deseja maximizar o que recebe (de preferência ao que lhe é dado), ninguém imaginará um mundo que leve a apreciação ao máximo,

constituído de seres inferiores, e para cuja existência ele é de importância crucial. Ninguém vai querer ser abelha-rainha.

Nem a associação estável consistirá de pessoas narcisistas, concorrendo pela primazia nas mesmas dimensões. Em vez disso, conterá uma grande diversidade de pessoas, com uma diversidade de pontos superiores e talentos, todos se beneficiando em viver na companhia de outros, todos sendo de grande utilidade ou deleite para os demais, complementando-os. E todos preferirão viver cercados por uma galáxia de pessoas de qualidades superiores e talentos iguais aos seus à alternativa de ser a única luz brilhante em um fundo comum de mediocridade relativa. Todos admirarão as individualidades recíprocas, beneficiando-se do pleno desenvolvimento, nos outros, de aspectos e potencialidades de si mesmos que foram deixadas relativamente subdesenvolvidas.<sup>3</sup>

O modelo que esboçamos acima parece altamente merecedor de estudo detalhado. Ele é intrinsecamente interessante, promete resultados profundos, é uma maneira natural de abordar a questão do melhor dos mundos possíveis e constitui uma área para aplicação das teorias mais desenvolvidas que tratam das opções de agentes racionais (isto é, teoria das decisões, teoria dos jogos e análise econômica), instrumentos que sem dúvida alguma devem ser importantes para a filosofia política e a ética. Essas teorias seriam aplicadas usando-se não apenas seus resultados nas áreas para as quais foram elaboradas, mas discutindo uma situação diferente das que os teóricos estudaram, e que é, no sentido técnico do lógico, um *modelo* para as teorias.

#### O MODELO PROJETADO EM NOSSO MUNDO

Em *nossa* mundo real, aquilo que corresponde ao modelo de mundos possíveis é uma gama ampla e diversificada de comunidades em que as pessoas podem ingressar, se forem aceitas, deixar, se desejarem, modelar segundo seus desejos, uma sociedade em que a experimentação utópica pode ser tentada, levados estilos de vida diferentes e, individual ou coletivamente, seguidas visões do bem. Os detalhes e algumas das virtudes desse arranjo, que denominaremos de *estrutura*, emergirão à medida que prosseguirmos em nosso estudo. Há importantes diferenças entre o modelo e a sua projeção no mundo real. Os problemas de operação da estrutura

no mundo real têm origem nas divergências entre nossa vida concreta, presa à terra, e o modelo de mundos possíveis que estivemos discutindo, colocando em dúvida se até mesmo a realização do próprio modelo seria o ideal, se a realização de sua pálida projeção é o melhor que podemos fazer aqui.

1. Ao contrário do modelo, não podemos criar todas as pessoas cuja existência desejamos. Desse modo, mesmo que houvesse uma associação de apreciação máxima possível da qual você fizesse parte, seus demais membros talvez não existissem realmente. E as outras pessoas, entre as quais você realmente viveria, não constituiriam seu melhor fã-clube. Além disso pode haver um tipo especial de comunidade no qual você deseja viver, mas não um número suficiente de outras pessoas reais (que possam ser convencidas) a desejar viver em tal comunidade, de modo a dar-lhe uma população viável. No modelo, em uma faixa diversificada de comunidades não-exploradoras, há sempre pessoas em número suficiente que desejam viver em uma delas.
2. Ao contrário do modelo, no mundo real as comunidades se *invadem* mutuamente, criando problemas de relações exteriores e autodefesa e tornando necessários meios de adjudicar e resolver litígios entre elas. (No modelo, uma associação invade a outra apenas atraiendo-lhe os membros.)
3. No mundo real, há custos de informação para descobrir-se que outras comunidades existem, como são elas, e custos de mudança e viagem de uma a outra.
4. Além disso, no mundo real, algumas comunidades podem tentar manter alguns de seus membros na ignorância da natureza de outras comunidades alternativas em que poderiam ingressar, tentar impedir que deixem livremente a sua para associar-se a outra. Isso cria o problema de como a liberdade de movimento deve ser institucionalizada e feita cumprir, quando há alguns que desejam restringi-la.

Dadas as formidáveis diferenças entre o mundo real e o modelo de mundos possíveis, que importância tem para ele essa fantasia? Não devemos, porém, aqui ou em outros contextos, descartar com muita pressa essas fantasias. Elas revelam muito sobre nossa condição. Não podemos saber até que ponto ficaremos sa-

tisfeitos com o que conseguimos, entre nossas alternativas viáveis, sem saber até que ponto elas divergem de nossos desejos fantásticos. E só colocando esses desejos, e a força que encerram, no quadro geral é que compreenderemos o esforço de pessoas para expandir a faixa de alternativas atualmente exequíveis. Os detalhes em que mergulham os autores utopistas indicam que fica obscura, no caso deles, a linha entre o fantástico e o viável, para nada dizer do que é realmente prognosticado, como, por exemplo, as elucubrações de Fourier — de que os mares se transformariam em limonada, a evolução criaria antileões e antitigres mansos, etc. Até mesmo as esperanças e predições mais loucas (como as de Trotsky nas páginas finais de *Literatura e Revolução*) expressam angústias e anelos cuja omissão em um retrato nosso deixam-no meramente tridimensional. Eu não zombo do conteúdo de nossos desejos, que não só transcendem o real e o que julgamos exequível no futuro, mas vão também além do possível, nem desejo difamar a fantasia nem minimizar a dor cruciante de ser limitado ao possível.

A realização da situação dos mundos possíveis implicaria a satisfação de várias condições. Não podemos realmente atender a *todas* elas, mas poderemos fazê-lo no tocante a muitas. Mesmo que cumprir todas fosse a melhor situação, não é óbvio (uma vez que não podemos satisfazer a todas) que deveríamos tentar realizar todas as que forem possíveis, mesmo que fosse possível satisfazer estas últimas em conjunto mais tarde. Talvez não realizar por pouco a totalidade das condições seja pior do que grandes divergências, talvez devamos violar intencionalmente algumas delas, que podem ser satisfeitas, a fim de compensar ou proceder a ajustamentos para a violação (necessária) de algumas outras considerações.<sup>4</sup>

Nosso estudo dos argumentos alternativos que sustentam a estrutura e a discussão das objeções a eles constituem uma defesa (mas não uma prova) da proposição de que seria melhor realizar a estrutura do que realizar alternativas que divirjam ainda mais do que ela do modelo de mundos possíveis. Cabe observar aqui que *algumas* maneiras em que a estrutura diverge do modelo de mundos possíveis, embora tornando-a menos desejável do que o modelo, tornam-na mais desejável do que qualquer outra situação realmente realizável. Por exemplo, na operação real da estrutura haverá apenas um número limitado de comunidades, de modo que para muitas pessoas nenhuma comunidade corresponderá *exatamente* aos seus

valores e à ponderação que lhes dão. Sob a estrutura, cada indivíduo resolve viver na comunidade real que (em termos aproximados) mais chega perto de realizar aquilo que é mais importante para ele. Esse problema de a comunidade não se ajustar exatamente aos valores de alguém, no entanto, surge apenas porque pessoas discordam sobre seus valores e os pesos que lhes dão. (Se não houvesse divergências, haveria outras pessoas em número suficiente para povoar a comunidade exatamente desejada.) Assim, *não* haverá maneira de satisfazer a todos os valores de mais de uma pessoa, se apenas *um* conjunto de valores puder ser satisfeito. Outras pessoas terão seus valores mais, ou menos, satisfeitos. Mas se houver uma faixa diversificada de comunidades, então (em termos aproximados) mais pessoas poderão chegar mais perto da situação de como desejam viver do que se existir apenas um tipo de comunidade.

#### A ESTRUTURA

Seria desconcertante se houvesse apenas um único argumento ou um conjunto encadeado de razões para justificar a adequação de uma descrição particular de utopia. Ela é o foco de elementos tão diferentes de aspirações que forçosamente deve haver muitos caminhos teóricos que a ela conduzam. Vamos esboçar alguns desses caminhos teóricos alternativos, que mutuamente se sustentam. (e)

O primeiro começa do fato de que as pessoas são diferentes entre si. Diferem em temperamento, interesses, capacidade intelectual, aspirações, inclinações naturais, anseios espirituais e modo de vida. Divergem nos valores que aceitam e usam pesos diferentes para aqueles que compartilham. (Desejam viver em climas diferentes — alguns nas montanhas e outros em planícies, desertos, beira-mar, cidades grandes e pequenas.) Não há razão para pensar que haja uma *única* comunidade que sirva como ideal para todas as pessoas e há muitas para pensar que não existem.

Poderemos fazer uma distinção entre as teses seguintes:

- I. Para cada pessoa, há um modo de vida que objetivamente é o melhor para ela.
  - a. As pessoas são bastante parecidas, de forma que há um modo de vida que objetivamente é o melhor para todas elas.

- b. As pessoas são diferentes, de forma que *não há* um modo de vida que seja objetivamente melhor para todas, e
  - 1. Os diferentes modos de vida são suficientemente semelhantes, de forma que *há* um tipo de comunidade (satisfazendo certas limitações) que objetivamente é melhor para todos.
  - 2. Os diferentes modos de vida são tão diferentes que *não há* um tipo de comunidade (satisfazendo certas limitações) que objetivamente seja melhor para todos (não importando qual dessas diferentes vidas é melhor para eles).
- II. Para cada pessoa, na medida em que critérios objetivos do bem podem esclarecer (na medida em que eles existem), há uma ampla faixa de modos muito diferentes de vida que se igualam como os melhores. Nenhum outro é objetivamente melhor para ele do que qualquer um nessa faixa e nenhum dentro da faixa é melhor do que qualquer outro.<sup>5</sup> E não há nenhuma comunidade que objetivamente seja melhor para a vida de cada conjunto selecionado da família de conjuntos de vidas não objetivamente inferiores.

Para nossas finalidades nesta altura, servirão Ib2 ou II.

Pensem em Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russel, Thomas Merton, o iogue Berra, Allen Ginsburg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel, The Lubavitcher Rebbe, Picasso, Moisés, Einstein, Hugh Heffner, Sócrates, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Dass, Gandhi, Sir Edmund Hillary, Raymond Lubitz, Buda, Frank Sinatra, Colombo, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, o barão Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Mencken, Thomas Jefferson, Ralph Ellison, Bobby Fischer, Emma Goldman, Peter Kropotkin, você e seus pais. Há realmente um *único* modo de vida que seja o melhor para cada uma dessas pessoas? Imagine-as vivendo em qualquer utopia que já viu descrita em detalhes. Tente descrever a sociedade que seria a melhor como local de vida para todas essas pessoas. Seria ela rural ou urbana? De grande luxo material ou de austeridade, com a satisfação de necessidades básicas? Como seriam as relações entre os sexos? Haveria alguma instituição semelhante ao casamento? Seria ele monogâmico? As crianças seriam criadas pelos pais? Haveria propriedade privada? Haveria uma vida serena e segura ou uma vida de aventuras, desafios, peri-

gos e oportunidades de heroísmo? Haveria uma, muitas, ou qualquer religião? Que importância teria ela na vida das pessoas? Considerariam as pessoas como importante que sua vida fosse centralizada em interesses privados, ação pública ou questões de política pública? Seriam elas obstinadamente devotadas a tipos particulares de realização e trabalho ou homens dos sete instrumentos e prazeres, ou se concentrariam em atividades de lazer completas e satisfatórias? Seriam os filhos criados permissivamente ou disciplinadamente? No que se concentraria a educação deles? Seriam importantes os esportes na vida das pessoas (como espectadores, participantes)? E as artes? Predominariam os prazeres sensuais ou as atividades intelectuais? Ou o quê? Haveria modas em roupas? Seria feito um grande esforço para embelezar a aparência? Qual será a atitude em relação à morte? A tecnologia e as engenhocas teriam um papel importante na sociedade? E assim por diante.

A idéia de que há uma resposta complexa melhor para todas essas perguntas, uma melhor sociedade na qual *todos* possam viver, parece-me incrível. (E a idéia de que, se há, sabemos agora como descrevê-la é ainda mais incrível.) Ninguém deve tentar descrever uma utopia, a menos que tenha lido e relido recentemente, por exemplo, as obras de Shakespeare, Tolstoi, Jane Austen, Rabelais e Dostoievski, a fim de recordar-se de como as pessoas são diferentes. (E lembrar-lhes também de como são complexas. Veja-se o terceiro caminho, abaixo.)

Autores utopistas, todos eles muito confiantes nas virtudes de sua própria visão e de sua excepcional correção, divergiram entre si (não menos que diferem as pessoas listadas acima) sobre as instituições e modos de vida que sugerem para emulação. Embora o quadro de sociedade ideal que cada um apresenta seja simples demais (até mesmo para as comunidades componentes que serão discutidas abaixo), devemos levar a sério o fato das diferenças. Nas sociedades dos autores utopistas ninguém leva exatamente a mesma vida, alocando exatamente o mesmo volume de tempo às exatamente mesmas atividades. *Por que não?* As razões não valem também contra apenas um tipo de comunidade?

A conclusão a tirar é que não haverá um *único* tipo de comunidade nem um único modo de vida a viver na utopia. A utopia consiste de utopias, de muitas e diferentes comunidades, nas quais as pessoas levam modos diferentes de vida sob instituições diferentes. Alguns tipos de comunidade serão mais atraentes do que ou-

tos. Elas se desenvolvem e desaparecem. Pessoas deixarão algumas por outras ou passarão a vida inteira em uma única. A utopia é uma estrutura para utopias, um lugar onde pessoas têm liberdade de se associarem voluntariamente para seguir e tentar realizar sua própria visão da boa vida na comunidade ideal, mas onde ninguém pode *impor* sua própria visão utopista aos demais.<sup>6</sup> A sociedade utópica é a sociedade do utopismo. (Alguns, naturalmente, podem sentir-se contentes onde estão. Nem *todos* ingressarão em comunidades especiais e muitos que se abstêm inicialmente ingressarão nelas mais tarde, depois que se tornar claro que elas estão realmente funcionando.) Metade da verdade que desejo passar ao leitor é que a utopia é meta-utopia, o meio em que experimentos utopistas podem ser experimentados, o meio em que pessoas têm liberdade de fazer o que querem, o meio que tem, um grau muito importante, de ser criado primeiro para que visões mais particulares utopistas sejam implementadas de forma estável.

Se, como notamos no início deste capítulo, nem todos os bens podem ser realizados simultaneamente, então trocas compensatórias terão que ser feitas. No segundo caminho teórico, observa-se que há pouca razão para acreditar que um único sistema de tais trocas terá aceitação geral. Diferentes comunidades, cada uma delas com uma composição ligeiramente diferente, proporcionarão uma faixa na qual cada indivíduo pode escolher qual delas se aproxima mais de seu ponto de equilíbrio entre valores concorrentes. (Seus adversários chamarão a isso de utopia de bufê variado, preferindo restaurantes que só servem um prato, ou melhor, preferindo uma cidade de um único prato no cardápio.)

#### MEIOS DE DESENHO E MEIOS DE FILTRAGEM

O terceiro caminho para chegar à estrutura da utopia baseia-se no fato de que as pessoas são complexas. Como também o são as teias de possíveis relacionamentos entre elas. Vamos supor (falsamente) que os argumentos anteriores são equivocados e que *um* tipo de sociedade é melhor para todas as pessoas. De que maneira descobriremos o que é essa sociedade? Dois métodos se sugerem por si mesmos — vamos designá-los meios de desenho e meios de filtragem.

Os meios de desenho constroem alguma coisa (ou fornecem sua descrição) através de algum procedimento, ou método, que não

implica essencialmente elaborar descrições de outros de seu tipo. O resultado do processo é um objeto. No caso de sociedades, o resultado do processo de desenho é a descrição de uma delas, obtido por pessoas (ou uma pessoa) que se põe a pensar no que será a melhor sociedade. Depois de decidirem, começam a padronizar tudo de acordo com esse único modelo.

Dada a enorme complexidade do homem, seus muitos desejos, aspirações, impulsos, talentos, erros, amores, tolices; dada a *espessura* de seus níveis, facetas, relacionamentos (compare-se a “magra” descrição dos cientistas sociais com a dos romancistas), e levada em conta a complexidade das instituições e relacionamentos interpessoais e da coordenação de atos de muitas pessoas, é altamente improvável que, mesmo que houvesse um único padrão ideal de sociedade, ele pudesse ser alcançado dessa forma *a priori* (em relação aos nossos conhecimentos atuais). E mesmo supondo que algum grande gênio *de fato* surgisse, trazendo uma planta baixa de tal sociedade, quem poderia ter confiança em que ela funcionaria? (f)

Sentar-se o indivíduo nesta fase tardia da história e sonhar com uma descrição da sociedade perfeita não é, claro, a mesma coisa que começar do nada. Temos à disposição conhecimento parcial dos resultados da aplicação de outros meios que não os de desenho, incluindo a aplicação parcial do meio de filtragem, que será descrito abaixo. É útil nesta altura imaginar homens das cavernas reunindo-se para pensar no que, para todos os tempos, seria a melhor sociedade possível e, em seguida, passando a instituí-la. Será que nenhuma das razões que o levam a sorrir dessa idéia não se aplicam a nós?

Os dispositivos de filtragem envolvem um processo que elimina (filtra) elementos de um grande conjunto de alternativas. Os dois determinantes cruciais do(s) resultado(s) final(ais) são a natureza particular do processo de filtragem (e que qualidades ele exclui) e a natureza particular do conjunto de alternativas com que opera (e como esse conjunto foi gerado). Os processos de filtragem são especialmente apropriados a desenhistas que, tendo conhecimentos limitados, não sabem exatamente qual a natureza do produto final desejado. Isso porque lhes permitem utilizar o conhecimento que têm de condições específicas, que não querem que sejam violadas, para construir com todo o cuidado um filtro que rejeita os violadores. Talvez se descubra que é impossível projetar um filtro apropriado, e o indivíduo poderá tentar outro processo de filtragem

para aplicar a essa tarefa de projetar alguma coisa. Mas de modo geral, ao que parece, menos conhecimento (incluindo conhecimento do que é desejável) será necessário para produzir o filtro apropriado, mesmo que ele se concentre exclusivamente sobre um tipo particular de produto, do que seria necessário para construir apenas o(s) produto(s) a partir do nada.

Além do mais, se o processo de filtragem é do tipo que envolve um método variável de gerar novos candidatos, de modo que as qualidades deles melhorem à medida que melhora a qualidade dos membros restantes após as operações prévias de filtragem, e implica também um filtro variável, que se torna mais seletivo à medida que melhora a qualidade dos candidatos que passam por ele (isto é, ele rejeita alguns candidatos que antes passaram com sucesso pelo filtro), então poderemos legitimamente esperar que os méritos do que sobrar, após longas e contínuas operações do processo, sejam realmente muito altos. Não devemos ficar orgulhosos *demais* com os resultados dos processos de filtragem porque nós mesmos somos um de seus resultados. Do ponto de vista privilegiado que nos leva a recomendar um processo de filtragem na construção de sociedades, a evolução é um processo para criação de seres vivos apropriadamente escolhidos por uma divindade modesta que não sabe, exatamente, como é o ser que deseja criar. (g)

Um processo de filtragem para especificar uma sociedade é aquele em que as pessoas que planejam aquela que consideram ideal examinam vários tipos diferentes delas, criticam algumas, eliminam outras, modificam as descrições de terceiras, até chegarem à única que julgam a melhor. Esta é sem dúvida a maneira como qualquer equipe de projetos trabalharia e, assim, não se deve supor que meios de desenho excluem aspectos de filtragem. (Nem é preciso que dispositivos de filtragem excluam aspectos de desenho, especialmente no processo gerador.) Não podemos conceber de antemão, porém, que pessoas conceberão as melhores idéias, e todas estas têm que ser experimentadas (e não meramente simuladas em computador) para se ver como funcionarão. (h) E algumas idéias surgirão apenas quando estivermos (*post facto*) tentando descrever que padrões surgiram da coordenação espontânea de ações de numerosas pessoas.

Se idéias têm que ser realmente experimentadas, deverá haver numerosas comunidades que ponham à prova diferentes padrões. O processo de filtragem, de eliminação de comunidades que nossa estrutura implica é muito simples: as pessoas tentam viver em várias

comunidades e abandonam ou modificam ligeiramente aquelas que não lhes agradam (acham defeituosas). Algumas serão inteiramente abandonadas, outras continuarão a lutar para sobreviver, umas tantas se cindirão e umas poucas florescerão, ganharão novos membros e serão duplicadas em outros locais. Todas elas terão que conquistar e manter o apego voluntário de seus membros. Nenhum padrão é imposto a ninguém, e o resultado será um padrão se e apenas se todos voluntariamente resolverem viver de acordo com ele.<sup>7</sup>

O dispositivo de desenho aparece na etapa de geração de comunidades específicas onde pessoas viverão e que experimentarão. Qualquer grupo de pessoas pode elaborar um padrão e tentar convencer os demais a participar da aventura de uma comunidade desse tipo. Visionários e excêntricos, maníacos e santos, monges e libertinos, capitalistas e comunistas, democratas participativos eponentes de falanstérios (Fourier), palácios de trabalho (Flora Tristan), aldeias de unidade e cooperação (Owen), comunidades mutualistas (Proudhon), lojas de tempo (Josiah Warren), Bruderhof,<sup>8</sup> *kibbutzim*,<sup>9</sup> *kundalini* ioga, *ashrams*, etc., podem todos tentar implementar sua visão e dar um exemplo atraente. Não se deve pensar, porém, que todos os modelos experimentados serão explicitamente projetados *de novo*. Alguns serão modificações planejadas, pequenas embora, de outros existentes (quando se notam seus defeitos) e os detalhes de muitos surgirão espontaneamente em comunidades que permitem certa liberdade de ação. Tornando-se elas mais atraentes para seus habitantes, padrões previamente adotados como os melhores disponíveis serão rejeitados. E à medida que melhoram (segundo suas opiniões) as comunidades onde vivem essas pessoas, melhorarão também as idéias para outras.

A operação do marco para a utopia que aqui apresentamos, portanto, concretiza as vantagens de um processo de filtragem que incorpora a interação mutuamente benéfica entre o filtro e os produtos sobreviventes do processo de geração, de modo a melhorar a qualidade dos produtos gerados e não rejeitados. (i) Além disso, dados a memória e os registros históricos, ela apresenta a característica de que uma alternativa já rejeitada (ou sua ligeira modificação) pode ser *experimentada novamente*, talvez porque condições novas ou mudadas fazem com que pareça nesse instante mais promissora ou apropriada. Isso é diferente da evolução biológica, na qual mutações previamente rejeitadas não podem ser facilmente chamadas de volta quando mudam as condições. Além disso, os

evolucionistas mencionam as vantagens da heterogeneidade genética (polítípica e polimórfica), quando mudam muito as condições. Vantagens semelhantes são encontradas em sistemas de comunidades diversificadas, organizadas segundo princípios diferentes e talvez encorajando tipos diferentes de caráter e de padrões de habilidades e qualificações.

#### A ESTRUTURA COMO TERRENO UTÓPICO COMUM

É sumamente apropriado usar um dispositivo de filtragem que depende das decisões individuais de pessoas de viver em determinadas comunidades ou deixá-las. O objetivo final da construção utópica é estabelecer comunidades nas quais as pessoas queiram viver, resolvendo isso voluntariamente. Ou pelo menos esse deve ser um efeito indireto de construções utópicas bem-sucedidas. O processo de filtragem proposto realizará isso. Além disso, um meio de filtragem que dependa das decisões das pessoas apresentará certas vantagens sobre outro que funcione mecanicamente, dada a nossa incapacidade de formular explicitamente princípios que pautem, de antemão, todas as muitas e complexas situações que surgirão. Freqüentemente enunciamos princípios *prima facie* sem pensar que podemos estabelecer antecipadamente todas as exceções ao mesmo. Mas embora não possamos descrever todas as exceções, de fato pensamos que, com muita freqüência, poderemos reconhecer que uma situação particular encontrada é uma exceção.<sup>10</sup>

Analogamente, não poderemos programar automaticamente de antemão um dispositivo de filtragem para rejeitar tudo e apenas aquilo que deve ser repelido (seja objetivamente, seja de acordo com nossas idéias, agora ou mais tarde). Temos que deixar espaço para que as pessoas julguem cada caso particular. Isso não é em si um argumento para que cada pessoa julgue por si mesma. Nem constitui a única alternativa à aplicação mecânica de regras explicitamente formuladas para a operação de um sistema *inteiramente* dependente de opções, sem quaisquer normas, como deixa clara a existência de nosso sistema judiciário. Desta maneira, o fato de não sermos capazes de enunciar ou programar antecipadamente princípios sem exceções não é suficiente, *em si mesmo*, para aceitar minha

alternativa preferida de opções de *todas* e *nenhuma* norma fixada de antemão (exceto as normas que protegem este argumento preferido).

Argumentamos que mesmo que haja um único tipo de comunidade que é a melhor para todas as pessoas, a estrutura construída da mesma é a melhor maneira de descobrir-lhe a natureza. Muito mais argumentos podem, e devem, ser oferecidos para a opinião de que, mesmo que haja um único tipo de sociedade que é melhor para todos, é melhor para a operação da estrutura que: 1) os que se apresentam tenham uma idéia de como é a sociedade; 2) que todos se convençam que a idéia é realmente da melhor sociedade; 3) que grande número de pessoas se torne assim convencido; e 4) que é a melhor maneira de estabilizar tal sociedade, na qual as pessoas vivam em segurança e duradouramente sob esse modelo particular. Não posso, porém, oferecer aqui esses outros argumentos. (E, de qualquer maneira, não poderia oferecer todos. Compreender por que apóia a correção da posição.) Contudo, desejo de fato observar que os argumentos em defesa da estrutura aqui oferecidos e mencionados são ainda mais poderosos quando descartamos a suposição (falsa) de que há um *único* tipo de sociedade que é melhor para todos e, assim, deixamos de interpretar mal o problema, como sendo sobre o tipo de comunidade em que todos os tipos de pessoas devem viver.

A estrutura tem duas vantagens sobre todos os demais tipos de descrição de utopia: em primeiro lugar, será aceitável a quase todos os utopistas em algum ponto no futuro, qualquer que seja sua visão particular; em segundo, é compatível com a implementação de quase todos os tipos particulares de visões utopistas, embora não garanta a realização ou o triunfo universal de qualquer uma delas. (j) Todos os utopistas concordarão em que nossa estrutura é apropriada para uma sociedade de homens bons. Homens bons, pensará ele, resolverão voluntariamente viver sob o modelo particular que ele defende, se forem tão racionais como ele é e, assim, igualmente capazes de reconhecer-lhe a superioridade. E a maioria dos utopistas concordará que, em *algum* ponto no tempo, nossa estrutura é apropriada, porque em *algum* tempo (depois que as pessoas foram tornadas boas e se sucederam gerações incorruptas) elas decidirão voluntariamente viver sob o modelo que eles preferem. (k) Desta

maneira, nossa estrutura é hoje admitida, em uma ampla faixa de utopistas e seus 'adversários, como terreno comum apropriado, *mais cedo ou mais tarde*. Claro que porque cada um pensa que sua própria visão particular seria realizada sob ela.

Aqueles com diferentes visões utópicas que acreditam que a estrutura constitui um *caminho* apropriado para a realização de sua visão (além de ser permissível depois de concretizada essa visão) bem que poderiam cooperar na tentativa de implementá-la, mesmo dado o conhecimento mútuo de seus diferentes prognósticos e pre-dileções. Suas diferentes esperanças entrariam em conflito apenas se implicarem a realização universal de um padrão particular. Podemos, aliás, distinguir três posições utópicas: o utopismo *imperialista*, que tolera o emprego da força para obrigar todos a se ajustarem a um único padrão de comunidade; o utopismo *missionário*, que tem a esperança de persuadir ou convencer a todos a viver em um tipo particular de comunidade, mas que não os forçarão a assim agir; e o utopismo *existencial*, que tem a esperança de que um modelo particular de comunidade existirá (será viável), embora não abrangendo necessariamente todas as pessoas, de modo que os que queiram deixá-lo podem fazê-lo, de acordo com o mesmo. Os utopistas existenciais podem apoiar sem reservas a estrutura. Com pleno conhecimento de suas diferenças, os adeptos das várias visões podem cooperar para realizá-la. Os utopistas missionários, embora suas aspirações sejam universais, farão causa comum com eles no apoio à estrutura, considerando como crucial a aceitação voluntária plena de seu modelo preferido. Eles, porém, não admirarão especialmente a virtude extra da estrutura, de permitir a realização simultânea de muitas possibilidades diferentes. Os utopistas imperialistas, por outro lado, ficarão contra a estrutura, enquanto alguns outros não concordarem com eles. (Bem, não se pode agradar a todo mundo, especialmente se há aqueles que ficarão insatisfeitos a menos que nem todos estejam satisfeitos.) Uma vez que qualquer comunidade particular poderá ser estabelecida segundo a estrutura, ela é compatível com todas as visões utopistas particulares, embora não garantindo nenhuma delas. Os utopistas deveriam considerar isso uma enorme virtude, uma vez que suas visões particulares não funcionariam tão bem sob outros esquemas utópicos que não os seus.

### COMUNIDADE E NAÇÃO

A operação da estrutura encerra muitas das virtudes e poucos dos defeitos que as pessoas encontram na visão libertária. Embora haja grande liberdade para escolher entre comunidades, muitas delas podem adotar internamente numerosas restrições injustificáveis sobre fundamentos libertários, isto é, restrições que os libertários condenariam se impostas por um aparelho estatal central, como, por exemplo, a intervenção paternalista na vida das pessoas, as restrições aos tipos de livros que poderiam circular na comunidade, as limitações a certos tipos de comportamento sexual, etc. Mas isso é apenas outra maneira de dizer que numa sociedade livre as pessoas podem aceitar por contrato várias restrições que o governo não pode legitimamente lhes impor. Embora a estrutura seja libertária e *laissez-faire*, as comunidades individuais dentro da mesma não precisam ser assim, e talvez nenhuma delas resolverá assim proceder. Dessa maneira as características da estrutura não precisam saturar as comunidades individuais. Neste sistema de *laissez-faire* poderia acontecer que, embora permitidas, não houvesse instituições "capitalistas" realmente funcionando, ou que algumas comunidades as possuem e outras não, ou têm apenas algumas delas, o que o leitor quiser. (1)

Em capítulos anteriores, falamos de uma pessoa excluir-se de condições particulares de certos arranjos. Por que dizemos agora que várias restrições podem ser impostas em uma dada comunidade? Não deveria a comunidade permitir que seus membros se excluíssem dessas restrições? Não. Fundadores e membros de uma pequena comunidade comunista podem, com toda razão, recusar-se a permitir que alguém se exclua de compartilhamento igual, mesmo que fosse possível providenciar isso. Não constitui um princípio geral que todas as comunidades ou grupos têm que permitir a exclusão, por iniciativa própria, de seus membros quando isso for viável. Essa exclusão mudaria em si o caráter do grupo, afastando-o daquilo que é desejado. Aqui se configura um interessante problema teórico. Uma nação, ou agência de proteção, não pode obrigar uma redistribuição entre uma comunidade e outra, embora uma comunidade como um *kibbutz* possa redistribuir dentro de si mesma (ou dar coisas a outra comunidade ou a indivíduos que a ela não per-

tencem). Essas comunidades não precisam oferecer a seus membros uma oportunidade de se excluírem desses arranjos e, ao mesmo tempo, permanecerem membros da mesma. Ainda assim, conforme argumentei, uma nação deve oferecer essa oportunidade. A pessoa tem o direito de se excluir das imposições de uma nação. Onde residirá a diferença entre uma comunidade e uma nação, que faz toda a diferença na legitimidade de impor um certo padrão a todos os seus membros?

Uma pessoa engolirá as imperfeições de um pacote  $P$  (que pode ser um arranjo de proteção, um bem de consumo, uma comunidade) que é desejável no todo, de preferência a comprar um pacote diferente (um pacote inteiramente diferente, ou  $P$  com algumas mudanças), quando nenhum pacote diferente obtinível desejável vale para ele seus maiores custos em relação a  $P$ , incluindo os custos de induzir um número suficiente de outras pessoas a participar da preparação do pacote alternativo. Supomos aqui que o cálculo de custos para nações é de uma ordem que permite que seus cidadãos se excluam. Mas, por duas razões, isso não conta toda a história. Em primeiro lugar, pode ser também viável em comunidades individuais admitir a exclusão de membros por iniciativa própria com pouco custo administrativo (que eles podem estar dispostos a pagar), embora isso não precise sempre ser feito. Em segundo, as nações diferem de outros pacotes no sentido em que o próprio indivíduo não deve suportar os custos administrativos de se excluir de alguma condição de outra maneira compulsória. As outras pessoas têm que pagar por ter elaborado seus arranjos compulsórios de uma maneira que não se aplica aos que querem se excluir. Tampouco se deve a diferença apenas ao fato de haver muitos diferentes tipos alternativos de comunidades e muito menos nações. Mesmo que quase todas as pessoas desejassem viver em uma comunidade comunista, de modo que não houvesse qualquer viável comunidade não-comunista, nenhuma comunidade particular precisaria também (embora seja de esperar que alguma o faça) permitir a um residente individual que se excluisse de seu esquema de participação. O recalcitrante não tem alternativa, senão conformar-se. Ainda assim, os demais não o obrigam a conformar-se, e seus direitos não são violados. Ele não tem o direito de que os demais cooperem para tornar viável a sua não-conformidade.

Segundo me parece, a diferença é a que existe entre uma comunidade em que todos se conhecem e uma nação. Numa nação,

sabemos que há indivíduos não-conformistas, mas não precisamos confrontar-nos diretamente com esses indivíduos ou com o fato de sua não-conformidade. Ainda que julguemos desagradável que outros não se conformem, mesmo que o conhecimento de que existem não-conformistas irrite e nos torne muito infelizes, isso não implica ser prejudicado pelos outros ou ter nossos direitos violados, ao passo que numa sociedade em que todos se conhecem não podemos evitar o encontro pessoal com aqueles que nos incomodam. É afetada a maneira como vivemos em nosso meio imediato.

Essa distinção entre uma comunidade em que todos se conhecem e outra em que isso não acontece geralmente corre paralela a outra. A primeira pode existir em terra conjuntamente possuída por seus membros, ao passo que com a terra da nação não acontece a mesma coisa. A comunidade terá então direito, com corpo coletivo, de determinar que regulamentos deverão ser cumpridos em sua terra, ao passo que os cidadãos da nação lhe possuem coletivamente a terra e portanto não podem regulamentar-lhe o uso. Se todos os indivíduos separados que possuem terras coordenarem sua ação para impor uma regulamentação comum (como, por exemplo, ninguém pode residir nela que não contribua com  $n$  por cento de sua renda para os pobres), o mesmo efeito será obtido, como se a nação houvesse promulgado legislação que assim determinasse. Mas uma vez que a unanimidade só é mais forte que seu elo mais fraco, mesmo com o emprego de boicotes indiretos (perfeitamente legítimos), seria impossível manter tal coalizão unânime diante dos incentivos oferecidos a alguns para que desertassem.

Algumas dessas comunidades, porém, não se situarão em terra conjuntamente possuída. Poderá a maioria dos eleitores de uma pequena aldeia baixar um regulamento contra coisas que julgam intoleráveis e que estão sendo praticadas em ruas públicas? Poderão legislar contra o nudismo, as relações sexuais fora do casamento ou o sadismo (praticado em masoquistas que consentem nisso) ou que casais de raças diferentes andem de mãos dadas nas ruas? O proprietário privado pode regulamentar sua propriedade como quiser. Mas o que dizer de vias públicas, onde as pessoas não conseguem facilmente deixar de ver cenas que consideram imorais? Terá a vasta maioria que se enclausurar contra a minoria desrespeitosa? Se a maioria pode determinar os limites de comportamento censurável em público, poderá ela, além de exigir que ninguém apareça em público sem roupas, exigir também que ninguém apareça em

público sem usar um distintivo confirmando que ele contribuiu com *n* por cento de sua renda para os pobres durante o ano, sobre o fundamento de que julga insuportável olhar para alguém que não usa esse distintivo (não tendo contribuído)? E de onde vem esse emergente direito da maioria de decidir? Ou não deve haver lugares ou vias “públicas”? (Alguns dos perigos disso, conforme notado no Capítulo 2, seriam evitados pela condição lockeana discutida no Capítulo 7.) Mas desde que não vejo meu caminho muito claramente através dessas questões, menciono-as aqui apenas para abandoná-las.

#### COMUNIDADES QUE MUDAM

Comunidades individuais podem ter *qualquer* caráter compatível com a operação da estrutura. Se uma pessoa julga destoante o caráter de uma dada comunidade, ela não tem que morar nela. Tudo isso, porém, é muito bom apenas para o indivíduo que está decidindo em que comunidade vai residir. Mas suponhamos que uma dada comunidade está *mudando* de caráter e tornando-se de um tipo de que o indivíduo não gosta. “Se não gosta daqui, não venha” tem mais força do que “Se não gosta daqui, vá embora”. Depois de ter uma pessoa passado grande parte de sua vida numa comunidade, fincado raízes, feito amigos e contribuído para ela, a decisão de arrumar as trouxas e deixá-la é difícil. O fato de tal comunidade estabelecer uma nova restrição, abolir uma antiga ou mudar seriamente de caráter afetará seus membros individuais mais ou menos da maneira que ocorreria se uma *nação* mudasse as leis que afetam o cidadão. Não deveríamos, por isso mesmo, mostrarmo-nos menos dispostos a conceder às comunidades essa grande liberdade de organizar seus assuntos internos, não deveria haver limites ao direito delas de impor restrições que, se baixadas pelo Estado, constituiriam uma violação de direitos dos indivíduos? Amigos da liberdade nunca pensaram que a existência da América tornava legítimas as práticas da Rússia czarista. Por que deveria haver uma diferença em espécie no caso das comunidades?<sup>11</sup>

Vários remédios se sugerem por si mesmos. Discutirei aqui apenas um deles. Qualquer pessoa pode iniciar qualquer tipo de nova comunidade (compatível com a operação da estrutura) que desejar. Ninguém precisa ingressar nela. (Nenhuma comunidade pode

ser excluída, por motivos paternalistas, nem impostas restrições menos paternalistas elaboradas para anular supostos defeitos nos processos de decisão do povo — como, por exemplo, programas compulsórios de informação, períodos de carência, etc.) Modificar uma comunidade existente é assunto diferente. A sociedade mais ampla pode escolher alguma preferida estrutura interna para as comunidades (que respeite certos direitos, etc.) e exigir que elas, de alguma maneira, compensem seus dissidentes por mudanças, que alterem essa estrutura, pelas mudanças que resolverem introduzir. Tendo descrito essa solução para o problema, vemos que ela é *desnecessária*. Para atingir o mesmo fim, as pessoas precisam apenas incluir nos termos explícitos de um acordo (contrato) com qualquer comunidade em que ingressam a condição de que qualquer membro (incluindo elas) serão compensados dessa maneira por desvios de uma estrutura especificada (que não precisa ser a norma preferida da sociedade), de acordo com condições especificadas. (O indivíduo poderia usar a indenização para financiar sua saída da comunidade.)

#### COMUNIDADES TOTAIS

Nos termos da estrutura, haverá grupos e comunidades abrangendo todos os aspectos da vida, embora limitados em filiação. (Nem todas as pessoas, suponho, resolverão ingressar em uma grande comuna ou numa federação de comunas.) Algumas coisas sobre alguns aspectos da vida estendem-se a todas as pessoas, como, por exemplo, todos têm vários direitos que não podem ser violados, várias fronteiras que não podem ser cruzadas sem o consentimento da pessoa. Algumas pessoas julgarão insuficiente essa cobertura de todos os aspectos daquela da vida de algumas pessoas e de alguns aspectos da vida de todas. Esses indivíduos desejarião uma relação duplamente total que abranja todas as pessoas e todos os aspectos de suas vidas, como, por exemplo, todas as pessoas em todos os seus comportamentos (em princípio, nenhuma é excluída) que demonstram certos sentimentos de amor, afeição, disposição de ajudar o próximo, todos participando juntos em alguma tarefa comum e importante.

Vejamos o caso de membros de um time de basquetebol, todos resolvidos a jogar bem. (Ignore-se o fato de que estão tentando ganhar, embora seja comum que esses sentimentos ocorram quando

alguns se unem *contra* outros?) Não jogam apenas por dinheiro. Têm um objetivo *conjunto* principal e todos se subordinam para que essa meta comum seja atingida, marcando cada um menos pontos do que de outra maneira fariam. Se todos estão ligados em participação conjunta em uma atividade que visa a um fim comum, que cada um considera como seu objetivo mais importante, florescerão sentimentos fraternais. Eles serão unidos e altruístas, *eles* serão um *único*. Jogadores de basquetebol, porém, evidentemente não têm um objetivo comum que seja o mais alto de todos: têm vidas e famílias separadas. Ainda assim, poderemos imaginar uma sociedade na qual todos trabalhem juntos para atingir um mais alto objetivo comum. Sob a estrutura, qualquer grupo de pessoas pode fundir-se, formar um movimento, etc. A estrutura em si, porém, é diversificada, não fornece ou garante por si mesma que haverá qualquer meta comum que todos lutarão para atingir em conjunto. Cabe à pessoa, ao pensar no assunto, decidir até que ponto é apropriado falar em “individualismo” e (na palavra cunhada em oposição a ela) em “socialismo”. Dispensa dizer que quaisquer pessoas podem tentar unir espíritos afins, mas quaisquer que sejam suas esperanças e anelos, nenhuma tem o direito de impor sua visão de unidade ao resto.

#### MEIOS E FINS UTÓPICOS

Até que ponto as conhecidas objeções ao “utopismo” aplicam-se à concepção aqui apresentada? Numerosas críticas focalizam a falta de disposição dos utopistas de discutir os *meios* para realizar sua visão ou sua concentração em meios que não as realizarão. Em particular, alegam os críticos que os utopistas freqüentemente acreditam que podem criar novas condições e fomentar suas comunidades particulares mediante ações voluntárias na estrutura da sociedade. E acreditam nisso por três razões. Em primeiro lugar acham que, quando certas pessoas ou grupos têm interesse na manutenção de um padrão muito longe do ideal (porque nele ocupam posições privilegiadas e se beneficiam com injustiças ou defeitos específicos do padrão vigente e que seriam eliminados pelo ideal), se a cooperação delas é necessária para implantar o modelo ideal através de ações voluntárias, elas podem ser convencidas a praticar voluntariamente esses atos (contra seus interesses) que contribuirão para a materialização dos padrões ideais. Através de argumentos e outros

meios racionais, alimentam a esperança de convencer as pessoas da desejabilidade e justiça do padrão ideal e da injustiça ou iniqüidade de seus privilégios especiais, levando-as destarte a agir de forma diferente. Em segundo, continuam seus críticos, acreditam que, mesmo quando a estrutura da sociedade existente permite ações voluntárias conjuntas que seriam suficientes para produzir uma grande mudança por iniciativa dos que não se beneficiam com seus defeitos e injustiças, aqueles cujos privilégios estão ameaçados não intervirão ativa, violenta e coercitivamente para esmagar o experimento e as mudanças. Em terceiro afirmam que eles são ingênuos ao pensar, mesmo quando a cooperação dos privilegiados não é necessária e quando tais pessoas se abstêm de interferência violenta no processo, que é possível implantar, através de cooperação voluntária, o experimento particular no meio externo muito diferente, que freqüentemente é hostil a seus objetivos. Como podem comunidades pequenas vencer o ataque frontal da sociedade? Não estarão os experimentos isolados condenados ao fracasso? No tocante a este último ponto, vimos no Capítulo 8 que uma fábrica dirigida pelos operários poderia ser estabelecida em uma sociedade livre. O argumento generaliza: há meios de realizar várias microssituações através de atos voluntários de pessoas na sociedade livre. Já é outra questão se as pessoas resolverão praticar esses atos. Ainda assim, nos sistemas livres, qualquer movimento grande, popular, revolucionário, deve ser capaz de atingir seus fins mediante um processo voluntário dessa ordem. À medida que mais e mais pessoas verificarem como ele funciona, um número cada vez maior desejará participar dele ou apoiá-lo. E assim ele crescerá, sem que se torne necessário obrigar alguém, uma maioria ou todos a se ajustarem ao padrão. (m)

Mesmo que nenhuma dessas objeções se mantenha, alguns críticos serão contrários a essa dependência de atos voluntários de pessoas, sustentando que elas são agora tão corruptas que se recusarão a cooperar voluntariamente com experimentos para estabelecer a justiça, a virtude e a boa vida. (Mesmo que, se resolvessem assim agir, o experimento tivesse sucesso em um ambiente inteiramente voluntário ou em algum outro corrente.) Além do mais, se não fossem corruptos (depois, não são mais corrompidos), eles cooperariam. Em vista disso, continua o argumento, as pessoas devem ser forçadas a agir de acordo com o bom padrão e os que tentam liderá-los pelos velhos e perversos caminhos devem ser silenciados.

dos.<sup>12</sup> Essa tese merece uma longa discussão, que não pode ser feita aqui. Uma vez que os proponentes dessa tese são em si mesmos tão visivelmente falíveis, presumivelmente pouquíssimos resolverão conceder-lhes, ou permitirão que conquistem, os poderes ditatoriais necessários para reprimir opiniões que acham que são corruptas. O que se deseja é uma organização de sociedade que seja ótima para pessoas que são muito menos que ideais, ótima também para pessoas muito melhores, e que seja de tal tipo que viver sob tal organização contribua em si para tornar os indivíduos melhores e mais ideais. Acreditando com Tocqueville que só sendo livres é que as pessoas desenvolverão e exercitarão as virtudes, capacidades, responsabilidades e juízos apropriados a homens livres, que ser livre estimula esse desenvolvimento, e que as pessoas atuais não estão assim tão afundadas na corrupção a ponto de constituir uma possível exceção a esse fato, a estrutura voluntária é a que se deve corretamente escolher.

Qualquer que seja a justiça dessas críticas às opiniões, sobre meios, dos autores da tradição utopista, de nossa parte não fazemos a suposição de que pessoas possam ser convencidas a renunciar voluntariamente a posições privilegiadas que têm por origem intervenções ilegítimas, direta ou indiretamente feitas através do governo, na vida de outras pessoas, nem presumimos que, em face das ações voluntárias permissíveis de pessoas que se recusam a permitir que seus direitos continuem a ser violados, as outras, cujos privilégios ilegítimos estão ameaçados, se comportem pacificamente. É bem verdade que não discuto aqui o que pode ser legitimamente feito e que táticas seriam as melhores em tais circunstâncias. Os leitores dificilmente se interessarão por tal discussão, até que aceitem a estrutura libertária.

Numerosas críticas foram lançadas contra os *fins* particulares de autores da tradição utopista e das sociedades especiais que descrevem. Duas críticas, porém, parece que se aplicam a todos eles.

Em primeiro lugar, os utopistas querem reformar toda a sociedade de conformidade com um plano detalhado, formulado de antemão e nunca antes tentado. Vêem como seu objetivo uma sociedade perfeita e, por isso, descrevem uma que é estática e rígida, sem oportunidades ou expectativas de mudança ou progresso e nenhum meio de seus próprios habitantes escolherem novos padrões. (Se uma mudança é para melhor, então o estado anterior da sociedade, sendo melhorável, não era perfeito e, se a mudança é

para pior, o estado anterior da mesma, sendo deteriorável, tampouco era perfeito. E por que fazer uma mudança que é neutra?)

Em segundo, os utopistas supõem que a sociedade particular que descrevem operará sem que surjam certos problemas, que os mecanismos e instituições sociais funcionarão como prevêm e que as pessoas não agirão condicionadas por certos motivos e interesses. Ignoram cegamente alguns problemas óbvios, que seriam notados por qualquer pessoa com experiência do mundo, ou fazem as suposições mais loucamente otimistas sobre a maneira como esses problemas serão evitados ou superados. (A tradição utopista é do tipo *maximax*.)

Não detalhamos o caráter de cada comunidade particular dentro da sociedade, mas imaginamos a natureza e composição dessas comunidades constituintes como mudando ao longo do tempo. Nenhum autor utopista, na verdade, estabelece todos os detalhes de suas comunidades. Mas desde que os detalhes da estrutura teriam que ser fixados, de que modo nosso procedimento difere do deles? Eles querem fixar de antemão todos os detalhes sociais *importantes*, deixando indeterminados apenas os triviais, com os quais ou não se importam ou não provocam interessantes questões de princípios, ao passo que, em nossa opinião, a natureza das várias comunidades é muito importante, essas questões são tão importantes que não devem ser resolvidas por alguém para todos os demais. Desejaríamos, contudo, descrever em detalhes específicos a natureza da estrutura, que deve ser fixa em caráter e imutável? Supomos que a estrutura funcionará sem problemas? Eu, de fato, desejo descrever o *tipo* da estrutura, isto é, uma que dê liberdade à experimentação de vários tipos. (n) Todos os detalhes dela, porém, não serão fixados antecipadamente. (Seria mais fácil fazer isso do que planejar de antemão os detalhes de uma sociedade perfeita.)

Tampouco suponho que todos os problemas sobre a estrutura estão solucionados. E mencionarei alguns aqui. Haverá problemas sobre o papel, se é que há algum, a ser representado por alguma autoridade central (ou associação de proteção), sobre a maneira como ela será escolhida e como será assegurado que ela faz, e faz apenas, aquilo que deve fazer. O grande papel, como o vejo, seria impor a operação da estrutura — como, por exemplo, impedir que algumas comunidades invadam e ocupem outras, se apoderem de pessoas e de seus haveres. Além disso, ela teria que adjudicar de alguma forma razoável conflitos entre comunidades que não podem

ser resolvidos por meios pacíficos. Qual a melhor forma dessa autoridade central é um problema que não desejo investigar aqui. Parece desejável que ela não seja fixada permanentemente, mas que se deixe espaço a melhoramentos de detalhes. Ignoro também aqui os difíceis e importantes problemas de como controlar uma autoridade central suficientemente poderosa para exercer suas funções apropriadas, porque nada tenho de especial a acrescentar à literatura padrão sobre federações, confederações, descentralização do poder, pesos e contrapesos (poderes compensatórios), etc.<sup>13</sup>

Uma corrente persistente no pensamento utopista, conforme mencionamos acima, é a impressão de que existe algum conjunto de princípios óbvios o suficiente para serem aceitos por todos os homens de boa vontade, precisos o bastante para dar orientação inequívoca em situações particulares, tão claros que todos compreenderão seus ditames e tão completos que abrangem todos os problemas que realmente surgirão. Uma vez que não suponho que haja tais princípios, tampouco suponho que a esfera política desaparecerá. A confusão dos detalhes de uma máquina política, e de como *ela* deve ser controlada e limitada, não se ajusta facilmente às nossas esperanças de um esquema utopista elegante e simples.

A parte o conflito entre comunidades, haverá outras tarefas para o aparato ou agência central, como, por exemplo, fazer cumprir o direito de um indivíduo de deixar a comunidade. Problemas, no entanto, surgem se o indivíduo puder ser plausivelmente considerado como *devendo* alguma coisa aos demais membros da comunidade que deseja abandonar, como, por exemplo, ter sido educado a expensas deles mediante acordo explícito de que usaria as qualificações e conhecimentos adquiridos na comunidade natal. Ou porque ele assumiu algumas obrigações familiares que abandonará ao trocar de comunidade. Ou, sem essas obrigações, porque deseja simplesmente ir embora. Neste caso, o que poderá levar consigo? Ou então deseja ir embora depois de ter cometido alguma transgressão punível e pela qual a comunidade quer castigá-lo. Evidentemente, os princípios nesses casos serão complicados. As crianças criarão problemas ainda mais difíceis. De certa maneira, deve ser assegurado que elas sejam *informadas* da faixa de alternativas do mundo. Mas a comunidade natal pode julgar igualmente importante que seus jovens não sejam expostos ao conhecimento de que a 150km de distância há uma comunidade de grande liberdade sexual. E assim por diante. Menciono esses problemas para indicar apenas

uma fração do pensamento que deve ser dedicado aos detalhes da estrutura e para deixar claro que não penso que sua natureza possa tampouco ser resolvida agora, de uma vez por todas. (o)

Mesmo que os detalhes da estrutura não estejam resolvidos, não haverá alguns rígidos limites a ela, algumas coisas inalteravelmente fixadas? Será possível mudar para uma estrutura não-voluntária que permita a exclusão forçada de vários estilos de vida? Se pudesse ser concebida uma estrutura que não pudesse ser transformada em outra não-voluntária, desejaríamos instituí-la? Se instituímos essa estrutura geral permanentemente voluntária, não estaremos, até certo ponto, excluindo certas possíveis opções? Não estaremos dizendo de antemão que as pessoas não podem resolver viver de certa maneira? Estaremos estabelecendo uma faixa rígida na qual as pessoas têm permissão para se mover e, dessa maneira, cometendo a falha habitual dos utopistas estáticos? A pergunta comparável sobre o indivíduo é se um sistema livre permitiria que ele se vendesse em escravidão. Acredito que permitiria. (Outros autores podem discordar.) Poderia também permitir que ele se comprometesse, de uma vez por todas, a nunca entrar em tal transação. Algumas coisas, porém, as pessoas poderiam decidir por si mesmas, mas nenhuma decidir por outra. Enquanto se souber em que nível geral se encontra a rigidez, e que diversidade de vidas e comunidades particulares permitirá, a resposta é: "Sim, a estrutura deve ser fixada como voluntária." Mas lembre-se o leitor que qualquer indivíduo pode mediante contrato aceitar qualquer que seja a limitação sobre sua pessoa, além de utilizar a estrutura voluntária para mediante contrato sair dela. (Se todos agirem assim, a estrutura voluntária não funcionará até a geração seguinte, quando outros indivíduos terão chegado à maioridade.)

#### COMO FUNCIONA A UTOPIA

"Bem, em que exatamente vai resultar tudo isso? Em que direção se desenvolverão as pessoas? Que tamanho terão as comunidades? Haverá algumas grandes cidades? Como operarão as economias de escala para fixar o tamanho das comunidades? Serão todas elas geográficas ou haverá muitas importantes associações secundárias, etc.? Seguirá a maioria delas visões particulares (embora diversifi-

cadas) de utopias, ou serão muitas delas abertas, não condicionadas por qualquer visão particular?"

Não sei, e o leitor não deve sentir-se interessado em meus palpites sobre o que ocorreria sob a estrutura em futuro próximo. Quanto ao longo prazo, eu nem mesmo tentaria arriscar um palpite.

"Então é nisso que tudo se resume: A Utopia é uma sociedade livre?" A utopia *não* é apenas uma sociedade na qual a estrutura é realizada. Por que quem poderia acreditar que, dez minutos depois de implantada a estrutura, teríamos a utopia? As coisas não seriam diferentes do que são agora. Só aquilo que cresce espontaneamente de opções individuais de muitas pessoas durante um longo período de tempo é que merece palavras eloquentes. (Não que qualquer estágio particular do processo seja um estado final para o qual se orientem todos os nossos desejos. O processo utopista substitui o estado final utópico de outras teorias estáticas de utopias.) Numerosas comunidades adquirirão muitos e diferentes caracteres. Só um tolo — ou um profeta — tentaria predizer a faixa, os limites e os caracteres de comunidades depois de, digamos, 150 anos de operação dessa estrutura.

Não aspirando a nenhum desses papéis, deixem-me enfatizar a natureza dual da concepção de utopia aqui apresentada. Há a estrutura da utopia e as comunidades particulares em seu bojo. Quase toda a literatura sobre utopia, segundo nossa concepção, interessa-se pelo caráter de comunidades particulares dentro do arca-bouço. O fato de que não propus qualquer descrição particular de uma comunidade constituinte *não* significa que (acho) assim proceder não tenha importância ou seja menos importante ou desinteressante. De que modo poderia ser assim? Vivemos em comunidades particulares. É nela que nossa visão não-imperialista da sociedade ideal ou boa deve ser proposta e realizada. Para permitir que isso aconteça é que existe a estrutura. Sem essas visões impelindo e animando a criação de comunidades particulares, com desejadas características particulares, a estrutura carecerá de vida. Associada às visões particulares de muitas pessoas, ela nos permitirá obter o melhor de todos os mundos possíveis.

A posição exposta aqui rejeita categoricamente o planejamento em detalhe, antecipado, de uma comunidade na qual todos devem viver, mas, ainda assim, simpatiza com a experimentação utopista voluntária e lhe fornece um meio no qual ela pode florescer. Mas pergunto: essa posição encarta-se no campo utópico ou antiutópico?

co? A dificuldade que acho em responder a essa pergunta encoraja-me a pensar que a estrutura capta as virtudes e vantagens de cada posição. (Se, em vez disso, cometer a cincada de somar os erros, defeitos e enganos de ambas, o processo de filtragem de discussão livre e aberta deixará isso claro.)

#### A UTOPIA E O ESTADO MÍNIMO

A estrutura para a utopia que descrevemos acima equivale ao Estado mínimo. O argumento deste capítulo começa (e se mantém) independentemente dos argumentos das Partes I e II e converge para o resultado de ambas, o Estado mínimo, partindo de outra direção. Em nossa discussão neste capítulo, não tratamos a estrutura como mais do que um Estado mínimo, tampouco fizemos um esforço para construir explicitamente sobre nossa discussão anterior das agências de proteção. (Porque queríamos a convergência de duas linhas de argumento separadas.) Não precisamos entrelaçar nossa discussão aqui com a anterior sobre as agências de proteção dominantes, além de notar que, quaisquer que sejam as conclusões a que chegam as pessoas sobre o papel de uma autoridade central (como controlá-la, etc.), modelarão a forma (interna) e a estrutura das agências de que resolverem ser clientes.

Argumentamos na Parte I que o Estado mínimo é moralmente legítimo; na Parte II, dissemos que nenhum Estado mais extenso poderia ser moralmente justificado, que qualquer um deles violaria (violará) os direitos do indivíduo. Vemos agora que esse Estado moralmente aprovado, o único moralmente legítimo e o único moralmente tolerável, é o que melhor realiza as aspirações utopistas de incontáveis sonhadores e visionários. Ele preserva tudo o que podemos conservar da tradição utopista e abre o resto dela às nossas aspirações individuais. Lembre-se o leitor agora da pergunta com que começou este capítulo. O Estado mínimo, a estrutura para a utopia, não será uma visão inspiradora?

O Estado mínimo trata-nos como indivíduos invioláveis, que não podem ser usados de certas maneiras por outros como meios, ferramentas, instrumentos ou recursos. Trata-nos como pessoas que têm direitos individuais, com a dignidade que isso pressupõe. Tratando-nos com respeito ao acatar nossos direitos, ele nos permite, individualmente ou em conjunto com aqueles que escolhermos, de-

terminar nosso tipo de vida, atingir nossos fins e nossas concepções de nós mesmos, na medida em que sejamos capazes disso, auxiliados pela cooperação voluntária de outros indivíduos possuidores da mesma dignidade. Como *ousaria* qualquer Estado ou grupo de indivíduos fazer mais, ou menos?

## NOTAS

(a) Há ambigüidade na idéia de um melhor mundo possível. Correspondentes aos vários critérios de decisões discutidos pelos teóricos desse assunto, há diferentes princípios de balizamento institucional. Falar de projetar instituições de tal ordem que homens maus que as dirijam só possam causar pouco prejuízo, e de pesos e contrapesos, pode ser interpretado como estimulado por um princípio *minimax* ou, mais exatamente, por considerações *minimax* incluídas em um princípio menos rigoroso. [Ver Kenneth Arrow e Leonid Hurwicz, "An Optimality Criterion for Decision-Making Under Ignorance", in *Uncertainty and Expectations in Economics*, C.F. Carter e J.L. Ford (orgs.), (Clifton, N.J.: Augustus M. Kelley, 1972), pp. I-II.] Todos os que estudam o assunto concordam em que o princípio *maximax*, que escolhe a ação que tem entre suas muitas possíveis consequências aquela que é melhor do que qualquer possível consequência de qualquer outra ação possível, é um princípio insuficientemente prudente, que seria tolo usar ao se projetarem instituições. Qualquer sociedade cujas instituições estiverem saturadas desse irresponsável otimismo está destinada ao fracasso ou, de qualquer modo, os altos riscos dela tornam-na perigosa como escolha para residência.

Mas a sociedade que não tem suas instituições modeladas pelos princípios *maximax* não poderá alcançar as alturas possíveis (se as coisas correrem bem para ela) a uma sociedade *maximax*. Qual sociedade será a melhor possível? Aquela que está de acordo com os "melhores" princípios de projetamento institucional (que incluem certas garantias contra más eventualidades, ao custo de tornar algumas boas mais difíceis de rápida realização) ou aquela entre as possíveis nas quais as coisas apresentam melhor resultado: a sociedade *maximax* na qual a eventualidade mais favorável é realizada? Talvez nenhuma idéia de utopia seja suficientemente precisa para dizer de que maneira essa pergunta deve ser respondida. A parte a utopia, a questão que nos interessa aqui diz respeito aos melhores princípios de projetamento institucional. (Talvez, para não deixar implícito que é possível ou desejável criar grandes instituições *de novo*, devéssemos falar de princípios de avaliação institucional e não de projetamento.)

(b) O fato de meu melhor mundo não ser o seu parecerá a algumas pessoas demonstrar a corrupção e degeneração de pelo menos um de nós. E no que não é de surpreender, na opinião delas, porque não fomos criados na utopia e por ela modelados. Se assim, como se poderia esperar que fôssemos seus habitantes perfeitos? Daí a ênfase da literatura utopista aos vários processos para modelar os jovens. *Essas* pessoas julgarão isso a utopia. Mas até que

ponto podem eles diferir de nós? Presumivelmente, uma curta e elegante história começaria com gente como nós e acabaria com gente como eles. A utopia é o lugar onde nossos netos devem viver. E o duplo hiato de gerações é suficientemente pequeno para que todos compreendamos, felizes, que somos parte da mesma família. As pessoas não devem ser transformadas. A descrição imitadora da utopia deles não começa com "Em primeiro lugar, evoluímos e em seguida..." nem com "Em primeiro lugar, começamos a gostar de tomates e rastejando pelo chão, e em seguida..."

- (c) Utilizo "racional" ou "criatura racional" como abreviatura de seres que possuem aquelas propriedades em virtude das quais um ser tem aqueles plenos direitos que seres humanos têm. Não quero dizer aqui coisa alguma sobre o que são essas propriedades. Algumas curtas observações introdutórias sobre esse assunto são encontradas no Capítulo 3.
- (d) Em uma exposição detalhada, teríamos que levar em conta se não poderia haver um tal *S* que permaneceria em *A* porque os membros de *S* não conseguem concordar sobre uma divisão particular de bens entre si, ou se não poderia haver muitos conjuntos superpostos de tais *S*, cujas complicadas interações (em qual delas deveria uma pessoa entrar?) faz com que todos permaneçam em *S*.

A condição que enunciamos tem relação com a idéia do núcleo de um jogo. Uma alocação é bloqueada por uma coalizão *S* de pessoas se há outra alocação entre os membros de *S* que faz com que cada um deles fique em situação melhor, e que os membros de *S* podem realizar independentemente de outras pessoas (independentemente do complemento relativo de *S*). O núcleo de um jogo consiste de todas aquelas alocações que não são bloqueadas por qualquer coalizão. Na economia, o núcleo contém exatamente alocações aos consumidores tais que nenhum subconjunto de consumidores pode melhorar a posição de cada membro realocando seus próprios bens entre si mesmos, independentemente dos demais consumidores na economia. É uma consequência trivial que todas as alocações no núcleo são um ótimo de Pareto, e um teorema interessante que todas as alocações de equilíbrio de um mercado competitivo se situam no núcleo. Além disso, para cada alocação no núcleo, há um mercado competitivo, com uma distribuição inicial de bens que lhe dá origem como alocação de equilíbrio.

No tocante a esses resultados, com ligeiras variantes nas condições necessárias para provar os teoremas, ver Gerard Debreu e Herbert Scarf, "A Limit Theorem on the Core of an Economy", *International Economic Review*, 4, n.º 3(1963); Robert Aumann, "Markets with a Continuum of Traders", *Econometrica*, 32(1964), e (para um enunciado de condições suficientes para que um núcleo não seja vazio), Herbert Scarf, "The Core of an N-Person Game", *Econometrica*, 35(1967). Esses artigos deram origem a uma extensa literatura. Ver Kenneth Arrow e Frank Hahn, *General Competitive Analysis* (São Francisco: Holden-Day, 1971). Uma vez que a noção de núcleo que estudam é obviamente fundamental para nossa situação de mundos possíveis, seria de esperar que resultados aproximados dos seus confirmassem também nosso argumento. Um compêndio de outros materiais úteis e sugestivos com relevância para o modelo de mundos possíveis é encontrado em Gerard Debreu, *Theory of Value* (Nova York: Wiley, 1959). Infelizmente nosso modelo de mundos possíveis é mais complicado de algumas maneiras do que os es-

- tudados por essas obras, de modo que seus resultados não podem ser transferidos direta e imediatamente.
- (e) A fim de manter esta linha de argumento independente das duas primeiras partes deste livro, não discuto aqui os argumentos morais em prol da liberdade individual.
- (f) Nenhuma pessoa ou grupo que eu ou você conheça poderia apresentar uma "planta baixa" adequada (e muito menos confiarmos em que faria isso) para uma sociedade de seres tão complexos pessoal e interpessoalmente como eles mesmos são. ["Na verdade, jamais foi descrita qualquer utopia em que qualquer homem sensato consentiria em viver em quaisquer condições, se pudesse possivelmente escapar." Alexander Gray, *The Socialist Tradition* (Nova York: Harper & Row, 1968), p. 63.] Em vista disso, é estrategicamente inteligente de parte de grupos que desejam remodelar inteiramente a sociedade de acordo com um único padrão evitar descrever esse padrão em detalhes e manter-nos na escuridão sobre como as coisas se comportarão depois de sua mudança. ("Nada de plantas baixas.") O comportamento dos correligionários é menos fácil de compreender, mas, talvez, quanto mais vago o quadro, mais cada pessoa possa supor que ele é *exatamente* o que quer que seja planejado e que será realizado.
- (g) Compare-se: "Nem é, este mundo habitado pelo homem, a primeira das coisas terrenas criadas por Deus. Ele fez vários mundos antes do nosso, mas os destruiu, porque não ficou satisfeito com nenhum até que criou o nosso", Louis Ginsburg, *Legends of the Bible* (Nova York: Simon & Schuster, 1961), p. 2.

É extraordinariamente interessante toda a questão dos dispositivos de filtragem, determinísticos e estocásticos, e como devem diferir segundo os tipos de tarefas. Não há, tanto quanto sei, nenhuma teoria detalhada sobre filtros ótimos (em relação às suas tarefas) e seus aspectos. Seria de esperar que fossem úteis modelos matemáticos da evolução (e da própria teoria evolutiva) e sugestivos para que se começasse a formular essa teoria geral. Ver R.C. Lewontin, "Evolution and Theory of Games", *Journal of Theoretical Biology*, 1960, Howard Levene, "Genetic Diversity and Diversity of Environments: Mathematical Aspects" in *Fifth Berkeley Symposium*, vol. 4, e as referências nele citadas: Crow e Kimura, *Introduction to Population Genetics Theory* (N.Y.: Harper & Row, 1970).

Pense, como outra ilustração, nas questões da engenharia genética. Muitos biólogos tendem a pensar que o problema é de *desenho*, de que se especificuem os melhores tipos de pessoas, para que passem a produzi-las. Eles, portanto, preocupam-se com o(s) tipo(s) de pessoas que haverá e com quem controlará esse processo. Não tendem a pensar, talvez porque isso reduza a importância de seu papel, em um sistema no qual dirijam um "supermercado genético", atendendo às especificações individuais (dentro de certos limites morais) de pais em perspectiva. Nem pensam que irão descobrir para que número limitado de tipos de pessoas convergiriam as escolhas, se de fato houvesse tal convergência. Esse sistema de supermercado tem a grande virtude de não implicar a fixação de decisões centralizadas sobre futuros tipos humanos. Se houver a preocupação no sentido de que importantes razões sejam alteradas, como, por exemplo, entre machos e fêmeas, o governo poderia exigir que a manipulação genética fosse executada apenas de modo a obedecer a uma certa razão. Supondo, por questão de simplicidade, que a

razão desejada é 1:1, hospitais e clínicas poderiam ser obrigados (pelo menos como arranjo contábil) a emparelhar casais que desejam um filho homem com outros que desejam uma filha, antes de ajudar qualquer casal a realizar seus desejos. Se a maioria dos casais desejasse uma única alternativa, alguns casais pagariam a outros para formarem um casal oposto no mercado, e um mercado se desenvolveria para benefício econômico daqueles que são indiferentes ao sexo do filho seguinte. A manutenção de tal macrorrazão aparentemente seria mais difícil em um sistema puramente libertário. De acordo com ele, os pais seriam assinantes de um serviço de informações que monitoraria os nascimentos recentes, de modo a descobrir que sexo apresenta carência (e daí teria uma demanda maior mais tarde na vida), ajustando nessa conformidade suas atividades, ou indivíduos interessados contribuiriam para uma obra de caridade que oferecesse bônus a fim de manter a razão, ou a razão deixaria de ser 1:1, desenvolvendo-se novos tipos de família e padrões sociais.

- (h) Para alguns autores os pontos mais interessantes surgem depois que pensaram em tudo e começaram a pôr suas idéias no papel. Às vezes, nessa fase, ocorre uma mudança de ponto de vista ou a compreensão de que é alguma coisa diferente o que têm que escrever (sobre o que, antes de escrever, pensaram que era um assunto subsidiário e claro). Quanto muito maior é a diferença entre um plano (mesmo reduzido ao papel) e o funcionamento, em detalhe, da vida de uma sociedade!
- (i) O balizamento não é o único processo possível de filtragem para a tarefa de chegar-se a uma deseável ou melhor sociedade (embora eu não consiga pensar em outro que teria, em extensão tão grande, as virtudes especiais da interação), de modo que as virtudes gerais dos processos de filtragem sobre o de desenho não são as únicas que depõem em seu favor.
- (j) Digo *quase* todos os utopistas e *quase* todas as visões utopistas particulares, porque ela é inaceitável e incompatível com os "utopistas" da força e da dominação.
- (k) Digo "a maioria dos utopistas", por causa das seguintes possíveis posições:
1. O padrão *P* é melhor não apenas para pessoas incorruptas, mas também para as corruptas.
  2. Não obstante, as corruptas não escolheriam voluntariamente viver sob o padrão *P*.
  3. Além do mais é um triste fato empfílico o de que *não* haja maneira de conseguir que os corruptos nos deixem e deixem nossa sociedade.
  4. De modo que jámais chegaremos a uma situação em que a maioria das pessoas desejasse viver sob o padrão *P*.
  5. Por conseguinte, desde que *P* é o melhor padrão para todos (corruptos ou não), ele terá que ser contínua e eternamente imposto.
- (l) É estranho que muitos jovens "afinados" com a natureza, e que têm a esperança de "seguir na onda" e não forçar as coisas contra suas inclinações naturais, sintam-se atraídos por teses estatistas e pelo socialismo e sejam antagônicos ao equilíbrio e a processos de mão invisível.
- (m) Resta uma razão por que, embora permitido, com possibilidades de sucesso e não sofrendo interferência agressiva de pessoas hostis, o experimento que ocorre no ambiente externo diferente talvez não tenha uma boa probabilidade de sobreviver. Se toda a sociedade não tem um marco de referência

voluntário, poderia haver um experimento, que ocorreria na dimensão voluntária do marco total real, que teria sucesso em um marco *inteiramente* voluntário, mas não no real. Acontece isso, porque, no real, embora ninguém seja proibido de praticar qualquer ação rigorosamente necessária para o sucesso do experimento, poderia acontecer que alguma proibição ilegítima de outras ações tornasse menos provável que as pessoas (variando até uma probabilidade extremamente baixa) praticassem as ações voluntárias que constituiriam o sucesso do experimento. Dando um exemplo extremo, alguém em certo grupo poderia ter permissão de ocupar determinado emprego, mas todos poderiam ser proibidos de ensinar-lhes as perícias usadas, sendo o atestado de possuir essas perícias a única maneira viável de ter acesso à posição (embora alguma outra rota extremamente difícil fosse deixada aberta).

- (n) Alguns autores tentam justificar um sistema de liberdade como aquele que levará a uma taxa ótima de experimentação e inovação. Se o ótimo é definido como aquele produzido por um sistema de liberdade, o resultado é banal, e se for oferecida uma caracterização alternativa de ótimo, poderia acontecer que a melhor maneira de consegui-lo fosse obrigar pessoas a inovar e experimentar, tributando mais pesadamente aqueles que não fizessem isso. O sistema que propomos deixa espaço a tal experimentação, mas não a exige. As pessoas têm liberdade tanto de estagnar quanto de inovar.
- (o) Poderíamos, naturalmente, tentar marcos de referência ligeiramente diferentes em regiões diferentes de um país, permitindo que cada uma delas mudasse ligeiramente seus próprios marcos, ou balizamentos, à medida que vissem como os outros se saíam na prática. Ainda assim, de modo geral, haverá algum marco de referência comum, embora seu caráter particular não seja permanentemente fixado.

## NOTAS

### Capítulo 1 / Por que a Teoria do Estado de Natureza? (pp. 18 a 23)

1. Ver Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery* (Nova York: Cambridge University Press, 1958), pp. 119–120, e a citação que faz de Heisenberg (p. 212). Embora o *X* (cor, calor, etc.) de um objeto possa ser explicado pelo fato de ser composto de partes com algumas de suas qualidades (cores em certa combinação, calor médio das partes, etc.), a esfera *total* de *X* não pode ser explicada ou entendida dessa maneira.
2. Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (Nova York: The Free Press, 1965), pp. 247–249, 273–278, 293–295, 338.

### Capítulo 2 / O Estado de Natureza (pp. 25 a 41)

1. John Locke, *Two Treatises of Government*, 2a. ed., org. Peter Laslett (Nova York: Cambridge University Press, 1967). Salvo indicação expressa, todas as referências são ao *Second Treatise*.
2. Sobre as dificuldades de obrigar-se pessoa a uma situação, e sobre acordos tácitos, ver Thomas Schelling, *The Strategy of Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960).
3. Outros podem castigar, sem que ele os chame. Veja-se a discussão mais completa desse assunto no Capítulo 5.
4. Veremos (p. 32–3) que a moeda pode existir em estado de natureza sem um acordo explícito que crie um meio de troca. Serviços de proteção privados foram propostos e discutidos por vários autores da tradição individualista-anarquista. Para informações básicas, ver Lysander Spooner, *NO TREASON: The Constitution of No Authority* (1870), *Natural Law*, e *A Letter to Grover Cleveland on His False Inaugural Address; The Usurpation and Crimes of Law-makers and Judges, and the Consequent Poverty, Ignorance, and Servitude of the People* (Boston: Benjamin R. Tucker, 1886), todos reproduzidos no *The Collected Works of Lysander Spooner*, 6 vols. (Weston, Mass.: M & S Press, 1971). Benjamin R. Tucker discute a operação de

um sistema social no qual todas as funções de proteção são privadamente atendidas no *Instead of a Book* (Nova York, 1893), pp. 14, 25, 32-33, 36, 43, 104, 326-329, 340-341, muitos trechos dos quais são reproduzidos em seu *Individual Liberty*, org. Clarence Lee Swartz (Nova York, 1926). Não podemos frisar o bastante como são vivos, estimulantes e interessantes os escritos e argumentos de Spooner e Tucker, tanto, na verdade, que hesitamos em mencionar qualquer fonte auxiliar. Mas ver também o hábil e interessante *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*, de James J. Martin, para uma descrição da vida e opiniões de Spooner, Tucker e outros autores dessa tradição. Ver também a discussão mais ampla do esquema de proteção privada em Francis Tandy, *Voluntary Socialism* (Denver: F.D. Tandy, 1896), pp. 62-78. Uma discussão crítica do esquema é apresentada em John Hospers, *Libertarianism* (Los Angeles: Nash, 1971), Cap. 11. Um proponente recente dessa tese, Murray N. Rothbard, no *Power and Market* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, Inc., 1970), pp. 1-7, 120-123, descreve brevemente como acha que o esquema poderia operar e tenta responder a algumas objeções a ele. A discussão mais detalhada que conheço encontra-se em Morris e Linda Tannehill, *The Market for Liberty* (Lansing, Mich.: edição privada, 1970), especialmente nas pp. 65-115. Desde que escrevi este trabalho, em 1972, Rothbard desenvolveu mais extensamente suas opiniões no *For a New Liberty* (Nova York: Macmillan, 1973), Caps. 3 e 11, enquanto David Friedman defendia com entusiasmo o anarco-capitalismo no *The Machinery of Freedom* (Nova York: Harper & Row, 1973), Parte III. Vale a pena ler esses trabalhos, mas nenhum deles me leva a modificar o que digo aqui.

5. Ver I.B. Singer, *In My Father's Court* (Nova York: Farrar, Strauss, and Giroux, 1966). Para um exemplo recente da "contracultura", ver *WIN Magazine*, 1.º de novembro de 1971, pp. 11-17.
6. Exercício para o leitor: descreva como as considerações aqui discutidas e abaixo, que fazem com que cada área geográfica tenha uma única agência ou federação, mesmo que inicialmente a área contenha um grupo de agências que "ganhava quase todas as batalhas", é uma relação vinculada e não-transitiva.
7. Ver Kenneth R. Boulding, *Conflict and Defense* (Nova York: Harper, 1962), Cap. 12.
8. Para uma indicação da complexidade desse conjunto de regras, ver American Law Institute, *Conflict of Laws: Second Restatement of the Law, Proposed Official Draft*, 1967-1969.
9. Ver Yale Brozen, "Is Government the Source of Monopoly?", *The Inter-collegiate Review*, 5, no. 2(1968-69), 67-78; Fritz Machlup, *The Political Economy of Monopoly* (Baltimore: John Hopkins Press, 1952).
10. Locke supunha que a maioria preponderante, embora não todas, das pessoas que viviam em estado de natureza aceitaria a lei de natureza. Ver Richard Ashcroft, "Locke's State of Nature", *American Political Science Review*, setembro de 1968, pp. 898-915, especialmente a Parte I.
11. Ver Morris e Linda Tannehill, *The Market for Liberty*; sobre a importância da cooperação voluntária para o funcionamento dos governos, ver, por exemplo, Adam Roberts, org., *Civilian Resistance as National Defense* (Baltimore: Penguin Books, 1969) e Gene Sharp, *The Politics of Non-Violent Action* (Boston: Porter Sargent, 1973).

12. Ver Ludwig von Mises, *The Theory of Money and Credit*, 2a. ed. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953), pp. 30-34, do qual extraí esta história.
13. Para o começo de um estudo das questões que uma descrição das explicações de mão invisível têm que levar em conta, ver os ensaios de F.A. Hayek, "Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct" e "The Results of Human Action but not of Human Design", no seu *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), bem como os Capítulos 2 e 4 de seu *Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960). Ver também a discussão dos mecanismos de planejamento e filtragem no Cap. 10 deste livro. Para ver o quanto perto estamos dos começos, notem que nada dito aqui explica por que nenhuma explicação científica (que não apela para intenções) de uma relação funcional entre variáveis constitui uma explicação de mão invisível.
14. Ver Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization* (Nova York: Free Press, 1947), p. 156; e Max Rheinstein, org., *Max Weber on Law in Economy and Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954), Cap. 13.
15. Compare com o estudo que H.L. A. Hart faz do problema paralelo da existência de um sistema judiciário no *The Concept of Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1961), pp. 113-120.
16. Sobre a alegação de que médicos fazem isso, ver Reuben Kessel, "Price Discrimination in Medicine", *Journal of Law and Economics*, I, no. 1 (outubro de 1958), 20-53.

### Capítulo 3 / As Restrições Morais e o Estado (pp. 42 a 68)

1. Aqui e na seção seguinte, aproveito e amplio a discussão que fiz desses assuntos na nota de rodapé 4 do "On the Randian Argument", *The Personalist*, primavera de 1971.
2. Para uma clara exposição de que essa tese é equivocada, ver John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 30, 565-566.
3. Quem faz o quê com quem? Com freqüência, trata-se de uma pergunta útil a fazer, como as seguintes:
  - "Qual é a diferença entre um mestre de Zen e um filósofo analítico?"
  - "Um fala por enigmas e o outro por enigmas fala."
4. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, traduzido por H.J. Paton, *The Moral Law* (Londres: Hutchinson, 1956), p. 96.
5. Ver John Rawls, *A Theory of Justice*, secs. 5, 6, 30.
6. Ver Gilbert Harman, "The Inference to the Best Explanation", *Philosophical Review*, 1965, pp. 88-95, e *Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), Caps. 8, 10.
7. Ver Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs*, I, no. 2 (Outono, 1971), 52-53. Desde que escrevi esta discussão, John Hospers tratou de assuntos semelhantes em um ensaio em duas partes, "Some Problems about Punishment and the Retaliatory Use of Force", *Reason*, novembro de 1972 e janeiro de 1973.

8. Lembrem-se da piada judaica:
  - "A vida é tão terrível. Seria melhor eu nunca ter sido concebido."
  - "É mesmo, mas quem tem essa sorte? Nem um único em mil."
9. "Há alguma razão por que se deva tolerar que os atormentemos? Não, que eu possa ver. Há alguma por que não se deva tolerar atormentá-los? Sim, várias... Talvez, algum dia, venha a ser reconhecido que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte. O que mais deve traçar a linha intransponível? Será a faculdade da razão ou talvez a faculdade da fala? Mas um cavalo ou um cão inteiramente adultos são, além de qualquer comparação, animais mais racionais e também mais comunicativos do que um bebê de um dia, uma semana, ou mesmo de um mês de idade. Mas suponha-se que o caso fosse o contrário. De que adiantaria? A questão não é: Eles podem raciocinar?, nem Eles podem falar?, mas Eles podem sofrer?", Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation*, Cap. 17, sec. 4, n. 1. Antes das palavras citadas acima, Bentham discute a questão de comer animais, que julga ser permissível, porque os animais não fazem previsões de longa duração sobre o sofrimento futuro, sabendo que vão morrer, e porque a morte que pessoas lhes infligem é menos dolorosa do que sofreriam no curso de sua vida natural.
10. Esse argumento me foi sugerido por Thom Krystofiak.
11. Pelo menos um filósofo questionou se temos boas razões para dar menos peso aos interesses dos animais do que aos nossos e a impor limitações menos rigorosas ao seu tratamento do que ao tratamento de seres humanos. Ver Leonard Nelson, *System of Ethics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1956), secs. 66, 67. Depois que redigi esse estudo sobre animais, o assunto foi tratado em um interessante ensaio por Peter Singer, "Animal Liberation", *New York Review of Books*, 5 de abril de 1973, pp. 17-21. Infelizmente Singer considera como questão difícil se ratos podem ser mortos para evitar que mordam crianças. Seria útil, neste particular, aplicar os princípios sobre a reação a ameaças inocentes (ver p. 50 acima).

#### Capítulo 4 / Proibição, Indenização e Risco (pp. 71 a 101)

1. Compare-se isso com a opinião de Kant de que "todos podem usar meios violentos para compelir outra pessoa a entrar em um estado jurídico de sociedade". *The Metaphysical Elements of Justice*, trad. de John Ladd (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1965), sec. 44. Ver também nossa discussão mais adiante, no Capítulo 6.
2. Rothbard parece ser favorável a esta alternativa: "Suponhamos que Smith, convencido da culpa de Jones, toma a lei em suas mãos, em vez de recorrer à justiça. O que acontece, então? Em si isso seria legítimo e não punível como crime, uma vez que nenhum tribunal ou agência tem o direito, numa sociedade livre, de usar a força para a defesa além do mesmo direito de cada indivíduo. Não obstante, Smith teria que enfrentar a consequência de um possível processo judicial intentado por Jones, e ele mesmo teria que enfrentar punição como criminoso se Jones fosse julgado inocente." *Power, Justice, and History* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies Inc, 1970), p. 197, n. 3.

3. Ver também o simpósio "O Governo é Necessário?", *The Personalist*, primavera de 1971.
4. Assuntos correlatos, com os quais têm que lidar as teorias de direitos naturais, são estudados de forma interessante por Erving Goffman, *Relations in Public* (Nova York: Basic Books, 1971), Caps. 2, 4.
5. Se Locke permitisse restrições paternalistas especiais, então talvez uma pessoa pudesse legitimamente dar a outra a permissão e o direito de fazer alguma coisa que ela mesmo não pode fazer, como, por exemplo, permitir a um médico tratá-lo de acordo com seu melhor julgamento, embora carecendo do direito de tratar-se ela mesma.
6. Essas questões e nossa discussão subsequente são reproduzidas (com melhor redação) de um esboço datado de fevereiro de 1972 e que circulou sob o título da Parte I deste livro. Independentemente, Guido Calabresi e A. Douglas Melamed, "Property Rules, Liability Rules, and Inalienability", *Harvard Law Review*, 85, no. 6 (abril de 1972), 1089-1128, discutem questões semelhantes e alguns temas aqui abordados.
7. Poderíamos, por exemplo, supor que os ativos líquidos de cada pessoa são armazenados em algum computador central e que cada um tem um saldo em dinheiro suficiente para indenizar qualquer reivindicação feita contra ela. (Veremos adiante que problemas interessantes surgem quando relaxamos esta última suposição.) Compras implicam acrescentar o preço ao saldo do vendedor e subtraindo-o ao do comprador. Uma decisão judicial é implementada contra uma pessoa, transferindo-se uma soma de sua conta para a da vítima. Não há possibilidade de recusa em pagar. Mencionamos isso para tornar mais clara nossa questão, não para recomendar um sistema computadorizado.
8. Ver Peter Newman, *The Theory of Exchange* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall; 1965), Cap. 3.
9. Sobre a função mais comum de intermediários, ver Armen Alchian e W. R. Allen, *University Economics*, 2a. ed. (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1967), pp. 29-37, 40.
10. Intensificada pela ocorrência incerta do fato? Ver Martin Seligman et al., "Unpredictable and Uncontrollable Aversive Events", in Robert Brush, org., *Aversive Conditioning and Learning*, Academic Press, 1971, pp. 347-400, especialmente a sec. IV.
11. Um fundamento lógico de profundidade intermediária seria fornecido pela possibilidade intermediária de que qualquer medo particular seja removível em um ou outro meio social, embora não todos os medos juntos. Caberia notar que alguém que admite que alguns medos específicos não são removíveis por uma mudança de meio social poderia ainda especular se esses medos não eram irrationais demais para serem tratados por uma política social, embora esta tese fosse difícil de defender no caso de algo como medo de dano corporal.
12. Ver H.L.A. Hart, em seu ensaio "Legal Responsibility and Excuses", in *Punishment and Responsibility* (Nova York: Oxford University Press, 1968), Cap. 2. O argumento não pode ser estendido da punição à compensação, uma vez que estes custos devem caber a alguma outra dimensão. Sobre essas questões, ver a discussão de Walter Blum e Harry Kalven, Jr., no

- Public Law Perspectives on a Private Law Problem: Auto Compensation Plans* (Boston: Little, Brown, 1965).
13. Uma rede muito larga seria, na verdade, lançada por uma proibição a qualquer ato cujas consequências de risco produziriam medo, se realmente esperadas, o que poderia ser parte de uma soma de atos semelhantes que produzem medo. Se a totalidade produz medo ou não depende de quantos atos semelhantes ela contém.
  14. *An Anatomy of Values* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), Cap. 9.
  15. A discussão economicamente mais sofisticada de critérios para determinação do volume de indenização por perda de vida é a de E.J. Mishan no "Evaluation of Life and Limb: A Theoretical Approach", *Journal of Political Economy*, 1971, pp. 687-705. Infelizmente o método de Mishan envolve contagem dupla, uma vez que os "riscos indiretos ou derivados" (pp. 699-705), da morte de uma pessoa, incluindo a perda financeira ou psíquica para outras, já serão incluídos, através de sua própria preocupação com eles, no risco involuntário direto, da forma como o explica. A compensação pelo risco involuntário direto deve ser paga em volume suficiente para tornar a pessoa em questão disposta a correr o risco de morte. Na suposição de que pessoas têm o direito de cometer suicídio, abandonar seus empregos, etc., se a própria vítima não está preocupada com esses riscos indiretos ou derivados, eles não parecem ser um custo que possa ser corretamente imposto a outra pessoa que arrisca sua vida e causa sua morte. Afinal de contas, poderiam esses custos ser impostos à própria pessoa ou a seu espólio, se ela cometesse suicídio ou abandonasse o emprego? Se, por outro lado, ela se preocupa com esses riscos indiretos ou derivados, eles (na medida em que for justo) serão incluídos, por causa de sua preocupação com eles, na indenização do risco direto. A essa crítica, porém, deve ser acrescentada a complicaçāo adicional de que uma vítima pode ter obrigações com outras pessoas, com as quais não se importa, mas que cumpriria se estivesse vivo, talvez devido à pressão social ou jurídica. A determinação teórica da indenização apropriada teria que incluir os riscos indiretos que existem para a pessoa com quem a vítima tem obrigações, embora ela lhe seja indiferente.
  16. Devo esse objeção a que se considere a condição como suficiente a Ronald Hamowy.

## Capítulo 5 / O Estado (pp. 106 a 137)

1. Herbert Hart, "Are There Any Natural Rights?", *Philosophical Review*, 1955; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), sec. 18. Meu enunciado do princípio permanece muito próximo do de Rawls. O argumento que ele oferece para esse princípio o é apenas para o princípio mais estreito de probidade (promessas feitas de boa fé devem ser cumpridas). Ainda que não houvesse uma maneira de evitar dificuldades do tipo "não podem começar" sobre o princípio de probidade (p. 349) que, não apelando para o princípio de justiça, seria um argumento em favor deste.

2. Hart, "Are There Any Natural Rights?".
3. Formulei minhas observações em termos da idéia reconhecidamente vaga, de que existe um certo "sentido" em alguns tipos de direitos, porque isso, acho, dá ao argumento de Hart sua interpretação mais plausível.
4. Evitei apresentar a instituição de forma que você não tivesse oportunidade de se manifestar sobre sua criação ou decidir sobre sua natureza, porque, neste caso, Rawls objetaria que ela não satisfaz seus dois princípios de justiça. Embora Rawls não exija que todas as microinstituições satisfaçam seus dois princípios de justiça, mas apenas a estrutura básica da sociedade, ele parece sustentar que uma microinstituição deve satisfazer esses dois princípios, para que possa dar motivo a obrigações, de acordo com o princípio de justiça.
5. A aceitabilidade para nós de nossos procedimentos depende de não conhecermos essa informação. Ver Lawrence Tribe, "Trial by Mathematics", *Harvard Law Review*, 1971.
6. Constitui uma consequência da tese de Locke que todos os cidadãos estão no estado de natureza no tocante ao mais alto apelo ao Estado, uma vez que não há apelo mais alto. Daí, encontram-se no estado de natureza no que diz respeito ao Estado como um todo. Além disso, os cidadãos "têm liberdade de apelar para o Céu, sempre que julgarem a causa de importância suficiente. E, por conseguinte, embora as pessoas não possam atuar como juízes, isto é, que a constituição dessa sociedade lhes outorgue algum poder superior para determinar e pronunciar sentença de natureza compulsória no caso, ainda assim têm, graças a uma Lei anterior e superior a todas as leis positivas do homem, reservada para si mesmos aquela determinação final que pertence a toda a humanidade, isto é, de julgar se têm justa causa para fazer seu apelo ao Céu. E deste juízo não podem abrir mão..." *Two Treatises of Government*, org. Peter Laslett (Nova York: Cambridge University Press, 1967), II, sec. 168. Ver também as seções 20, 21, 90-93, 176, 207, 241, 242.
7. As considerações contidas neste parágrafo, embora eu as ache convincentes, não eliminam inteiramente minha insatisfação com a posição defendida no texto. O leitor que deseje alegar, contra este livro, que princípios morais especiais emergem com relação ao Estado, poderá achar esta questão digna de maiores elucubrações, embora, se cometo aqui um erro, isto pode acontecer a respeito da responsabilidade, e não do Estado.
8. Poderá alguém, em uma posição em que está em condições de saber, afirmar que não teve tempo de examinar a informação e, dessa maneira, defender-se de alguém que queira aplicar-lhe o procedimento em causa? Presumivelmente não, se o procedimento é bem conhecido e não tem origem recente. Mas mesmo aqui, talvez, um presente de algum tempo extra possa ser dado a essa pessoa.
9. A categoria de cobrança temida de compensação será pequena, mas não vazia. Cobrar indenização pode envolver atividades que as pessoas temem, porque implica obrigá-las a fazer trabalho forçado compensatório. Poderia isso ser mesmo a imposição direta de uma consequência temida, porque apenas isto pode elevar a vítima para sua anterior curva de indiferença?
10. Gilbert Harman propõe a "intertradutibilidade" simples como critério de mera diferença verbal no "Quine on Meaning and Existence", *Review of*

- Metaphysics*, 21, no. 1 (setembro de 1967). Se queremos dizer que duas pessoas que têm as mesmas crenças, mas que falam línguas diferentes, diferem apenas verbalmente, então o critério de Harman incluirá, como "simples", traduções tão complexas como as que ocorrem entre línguas. O que quer que seja decidido sobre esses casos, o critério serve neste exemplo.
11. Poderiam os que profissem cobrar à parte proibida os demais custos para ela de realizar a atividade, se esta fosse permitida, tais como os de tempo, energia, etc.?
  12. Aqui, como em todas as outras partes deste ensaio, o "dano" refere-se apenas a cruzamentos de fronteira.
  13. Lawrence Krader, *Formation of the State* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968), pp. 21-22.

## Capítulo 6 / Novas Considerações sobre o Argumento em Prol do Estado (pp. 139 a 165)

1. Locke sustenta que homens podem ingressar em uma sociedade civil ou associação de proteção para conseguir, entre outras coisas, "maior segurança contra aqueles que a elas não pertencem. Qualquer número de pessoas pode fazer isso, porque não prejudica a liberdade do resto. Estas são deixadas onde estavam, na liberdade do estado de natureza", *Two Treatises of Government*, org. Peter Laslett (Nova York: Cambridge University Press, 1967), II, sec. 95. (Todas as demais referências neste capítulo são ao *Second Treatise*, a menos que expressamente indicado.) Mas embora não lhes prejudique a liberdade mediante redução dos direitos que têm, prejudicá-lhes de fato a segurança, tornando mais provável que sofram injustiça porque não serão capazes de defender eficazmente seus próprios direitos. Em outro trecho, Locke reconhece essa ressalva, discutindo-a no contexto de atos arbitrários, embora ela se aplique também a pessoas que agem de acordo com regras fixadas e publicamente especificadas: "Está em muito pior situação aquele que se encontra exposto ao poder arbitrário de um único homem, que comanda 100.000, do que exposto ao poder arbitrário de 100.000 homens isolados" (sec. 137).
2. Para uma discussão da aplicação dos princípios de dominação a alguns casos confusos, ver meu "Newcomb's Problem and Two Principles of Choice", in *Essays in Honor of C.G. Hempel*, org. N. Rescher et al. (Holanda: Reidel, 1969), pp. 114-146; ver também a coluna "Mathematical Games", de Martin Gardner, na *Scientific American*, julho de 1973, pp. 104-109, e minha coluna de jogos matemáticos abertos aos leitores, *Scientific American*, março de 1974, pp. 102-108.
3. Sobre o "dilema do prisioneiro", ver R.D. Luce e H. Raiffa, *Games and Decisions* (Nova York: Wiley, 1957), pp. 94-102.
4. Sobre questões correlatas, ver o ensaio de Thomas Schelling, "The Reciprocal Fear of Surprise Attack", *The Strategy of Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), Cap. 9.
5. Como nada está além do poder dos chefes de Estado, não seria de surpreender se uma nação A proibisse a nação B de armar-se e a incorporasse, alegando que isso dava proteção aos cidadãos desta última e, dessa ma-

- neira, constituía reconhecimento e cumprimento de sua obrigação de compensá-los pelas desvantagens que a incorporação lhes causava. A alegaria que estaria agindo de modo permissível. Deixão ao leitor o exercício de dizer por que esse disfarce não justifica tal agressão.
6. Não quer isso dizer que os limites constitucionais à liberdade de expressão devem ser mais estreitos do que são. Mas desde que a responsabilidade pode continuar através das opções de outras pessoas, talvez as universidades pudessem corretamente impor limitações mais rigorosas aos seus professores que desfrutam de uma posição de aura e prestígio especiais (será que isso ainda acontece?) em seus contatos com os estudantes. (Poderia ser também sustentado, em apoio de um padrão institucional mais rigoroso do que a garantia constitucional nesta esfera, que o trabalho de professores exige que tratem idéias e palavras com muito maior seriedade.) Assim, talvez algo como o princípio *estreito* seguinte seja defensável: Se há atos pelos quais seria legítimo que a universidade punisse ou disciplinasse os alunos por tê-los praticado, e legítimo agir do mesmo modo com os professores, então se um professor tenta e é sua intenção que alunos de sua universidade pratiquem esses atos e consegue isso (como foi sua intenção), então seria legítimo que a universidade disciplinasse e punisse o professor por isso. Ignoro aqui questões sobre o que seria apropriado se o professor tentasse, mas, por falta ou virtude suas, fracassasse, e ainda questões confusas sobre que canais de persuasão seriam abrangidos pelo princípio, como, por exemplo, discursos no *campus*, fora das aulas, mas não uma coluna em um jornal local ou de grande cidade.
  7. Devo essas questões a Jerrold Katz.
  8. "Mas porque nenhuma sociedade política pode existir, nem subsistir, sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, nessa conformidade, castigar os delitos de todos os membros dessa sociedade, há e haverá sociedade política apenas nos casos em que todos os membros desfizeram-se de seu poder natural de julgar e punir infrações da lei da natureza, e transferiram-no para as mãos das comunidades em todos os casos, o que não o exclui de apelar pela proteção da lei por elas estabelecidas" (sec. 87, itálicos nossos). Quer Locke dizer que a existência de independentes impede que a sociedade política seja instalada na área, ou que os independentes não são membros de uma sociedade política que, de fato, existe na área? (Compare-se também com a seção 89, que não resolve o problema.) Sustenta Locke que "a monarquia absoluta, que alguns homens consideram como o único governo no mundo, é realmente incompatível com a sociedade civil e, assim, não pode ser absolutamente forma de governo civil" (o que parece incluir a exigência de que todos sejam inclusos), e prossegue, dizendo: "Em todos os casos em que as pessoas não têm tal autoridade de apelar pela decisão de quaisquer diferenças entre elas, essas pessoas continuam no estado de natureza e o mesmo acontece com o princípio absoluto a respeito daqueles que estão sob seu domínio" (sec. 90).
  9. As seções 74-76, 105-106 e 112 do *Second Treatise* poderiam levar-nos a pensar que nossa situação contém de fato contrato, embora se deva notar que Locke usa a palavra "consentimento" nessas seções, e não "contrato". Outras seções e a orientação geral da obra inclinam-nos na direção oposta, e o mesmo fizeram comentaristas de Locke. Poderíamos também, ao estudar a discussão da moeda por ele (secs. 36, 37, 47, 48, 50, 184), minimi-

- zar expressões como "invenção da moeda", "acordado que uma pequena peça de metal amarelo... deveria ser valiosa", "por consentimento mútuo", "valor imaginário fantástico", etc., e, em vez disso, enfatizar o "acordo tácito", de modo a fazer com que a descrição se ajuste à historinha que contamos no Capítulo 2.
10. A distinção entre "direito a alguma coisa" e "merecimento" é discutida por Joel Feinberg no seu ensaio "Justice and Personal Desert", reproduzido no seu *Doing and Deserving* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970), pp. 55-87. Se a legitimidade fosse vinculada ao merecimento ou ao mérito, e não ao direito a alguma coisa (o que não acontece), então uma agência de proteção dominante poderia tê-lo ao merecer sua posição de mercado dominante.
  11. O enunciado 1 abaixo diz que *a* tem o direito de exercer o poder, ao passo que o direito de ser o único a usá-lo é expressado pelo enunciado 2 ou 3.
    1. *a* é o indivíduo *x* que exerce o poder *P*, tem o direito de exercê-lo e *P* é (quase) todo o poder existente.
    2. *a* tem o direito de ser o indivíduo *x* que exerce o poder *P*, tem o direito de exercê-lo, e *P* é (quase) todo o poder que há.
    3. *a* tem o direito de ser o indivíduo *x* que exerce o poder *P* e *x* tem o direito de exercer *P* e de que esse *P* seja (quase) todo o poder que há.
  12. Rothbard imagina que, de alguma forma, em uma sociedade livre, "a decisão de quaisquer dois tribunais será considerada de cumprimento obrigatório, isto é, será o ponto em que o tribunal poderá tomar medidas contra a parte julgada culpada". *Power and Market* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970), p. 5. Quem a considerará obrigatória? A pessoa contra a qual é prolatada a sentença e que está moralmente obrigada a submeter-se a ela? (Mesmo que saiba que ela é injusta ou que repousa sobre um erro factual?) Por que deve alguém que não concordou antecipadamente com tal princípio de dois tribunais sentir-se obrigado a cumprir-lhe as decisões? Quererá Rothbard dizer outra coisa e não que espera que as agências não tomem medidas até que dois tribunais independentes (sendo o segundo uma corte de apelação) tenham concordado? Por que se pensaria que esse fato nos diz alguma coisa sobre o que é moralmente permitível a alguém ou nos diz alguma coisa sobre a solução autoritária de litígios?
  13. A tese contratual teria que ser enunciada com todo cuidado, a fim de evitar-se que se julgue, injustamente, um juiz corrupto culpado de um crime que não cometeu.
  14. Ver David Lewis, *Convention* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969,) para um refinamento filosófico da idéia de jogo de coordenação de Schelling, em especial a discussão de Lewis dos contratos sociais no Capítulo 3. Nossa descrição do Estado envolve uma coordenação menos intencional de ações com alguns outros indivíduos do que a versão de Misses, de um meio de troca, como o descrito acima, no Capítulo 2.
- Questões interessantes e importantes que não podemos estudar aqui são a extensão em que, e sob que condições, clientes que dão a uma agência de proteção qualquer legitimidade especial que ela possua são responsáveis se ela violar os direitos de outrem, o que eles não "autorizaram". (Ver

- Hugo Bedau, "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice", *The Monist*, 54 (outubro de 1970), 517-535.
15. Para entender bem a primeira tese, ver Rothbard, *Man, Economy, and State*, vol. 2 (Los Angeles: Nash, 1971), p. 654; para a segunda, ver, por exemplo, Ayn Rand, "Patents and Copyrights", in *Capitalism: The Unknown Ideal* (Nova York: New American Library, 1966), pp. 125-129.
  16. Da forma como, de qualquer modo, interpretamos os fundamentos lógicos de tal sistema. Alan Dershowitz lembrou-me que é possível que algumas razões alternativas não preventivas para proibir a justiça privada possam ser produzidas. Caso tais razões sobrevivessem a um exame atento, seria incorreto fazer a forte alegação de que todos os sistemas jurídicos que proíbem a justiça privada *pressupõem* a legitimidade de *algumas* considerações preventivas.

### Capítulo 7 / A Justiça Distributiva (pp. 170 a 248)

1. O leitor que se adiantou na leitura, e observou que a segunda parte deste capítulo discute a teoria de Rawls, pode equivocadamente pensar que todas as observações ou argumentos contidos na primeira parte contra teorias alternativas de justiça destinavam-se a aplicar-se ou antecipar-se a uma crítica da teoria de Rawls. Isso não é verdade. Há outras teorias que também merecem crítica.
2. Ver, contudo, o útil livro de Boris Bittker, *The Case for Black Reparations* (Nova York: Randon House, 1973).
3. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), p. 87.
4. Essa questão não implica que eles tolerarão todas e quaisquer distribuições padronizadas. Ao discutir as idéias de Hayek, Irving Kristol especulou recentemente que as pessoas não tolerarão por muito tempo um sistema que gere distribuições padronizadas de acordo com valor, e não com mérito. ("When Virtue Loses All Her Loveliness" — "Some Reflections on Capitalism" e "The Free Society", *The Public Interest*, outono de 1970, pp. 3-15.) Kristol, segundo algumas observações de Hayek, equipara o sistema de mérito à justiça. Uma vez que certa defesa pode ser feita do padrão externo de distribuição, de acordo com o benefício para outras pessoas, procuramos uma hipótese mais débil (e, portanto, mais plausível).
5. Situações que variam continuamente a partir daquela situação limite até a nossa obrigar-no-ão a tornar explícitos os princípios lógicos subjacentes aos direitos a coisas e a perguntar se considerações desse tipo precedem lexicograficamente as considerações das habituais teorias de justiça distributiva, de modo que o *mais leve* elemento de direito supere as considerações dessas teorias.
6. Ver a seleção de trechos do romance de John Henry MacKay, *The Anarchists*, reproduzidos em Leonard Krimmerman e Lewis Perry, orgs., *Patterns of Anarchy* (Nova York: Doubleday Anchor Books, 1966), no qual um anarquista individualista insiste com um anarquista comunista para que responda às seguintes perguntas: "Impediriam vocês, no sistema de sociedade que chamam de 'comunismo livre', que indivíduos trocassem seu trabalho entre si,

através de seus próprios meios de troca? E ainda mais: "Impediriam vocês que eles ocupassem terra com a finalidade de uso pessoal?" O romance continua: "A questão não podia ser ladeada. Se respondesse 'Sim!', ele admitia que a sociedade tinha o direito de controle sobre o indivíduo e jogava pela janela a autonomia do indivíduo, que ele sempre defendera ardorosamente. Se, por outro lado, respondesse 'Não!', admitia o direito de propriedade privada, que acabara de negar com igual ênfase... Ele respondeu, então: 'Na anarquia qualquer número de homens tem o direito de formar uma associação voluntária e dessa maneira pôr em prática suas idéias. Tampouco posso compreender como uma pessoa poderia, por um critério justo, ser expulsa da terra e da casa que usa e ocupa... Todo homem sério tem que declarar: pelo socialismo e, por isso, pela força e contra a liberdade, ou pelo anarquismo e, por isso, pela liberdade e contra a força'." Em contraste, Noam Chomsky escreve: "Todo anarquista coerente deve ser contra a propriedade privada dos meios de produção", "o anarquista coerente então... será um socialista... de um tipo especial". Introdução ao *Anarchism: From Theory to Practice*, de Daniel Guerin (Nova York: Monthly Review Press, 1970), pags. xiii, xv.

7. *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, Inc., 1970, Caps. 6 e 6\*.
8. A opressão será menos visível se as instituições básicas não proibirem certos atos que perturbam a padronização (várias trocas ou transferências de direitos), mas, em vez disso, impede que sejam feitas, anulando-as.
9. Ver Gregory Vlastos, "The Individual as an Object of Love in Plato", in *Platonic Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1973), pp. 3-34.
10. Mais detalhes que este enunciado deveria incluir são encontrados em meu ensaio "Coercion", in *Philosophy, Science, and Method*, org. S. Morgenbesser, P. Suppes, e M. White (Nova York: St. Martin, 1969).
11. Sobre os temas discutidos neste e no parágrafo seguinte, ver os trabalhos de Armen Alchian.
12. Compare-se isso com o "A Refutation of Rawl's Theorem on Justice", de Robert Paul Wolff, *Journal of Philosophy*, 31 de março de 1966, sec. 2. A crítica de Wolff não se aplica à concepção de Rawls, segundo a qual a linha-base é fixada pelo princípio de diferença.
13. Discuto a supressão de certos direitos e de seus elementos morais no "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, 1968, pp. 1-50.
14. Será que o princípio de compensação (Capítulo 4) introduz considerações de padronização? Embora ele exija compensação pelas desvantagens impostas aos que procuram segurança contra riscos, não é um princípio padronizado. Isso porque ele procura remover apenas aquelas desvantagens que as proibições infligem àqueles que poderiam constituir riscos para outras pessoas, e não todas as desvantagens. Especifica uma obrigação àqueles que impõem a proibição, e que tem origem em seus atos particulares, a fim de remover uma queixa particular que os que foram proibidos podem ter contra eles.
15. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
16. Rawls, *Theory of Justice*, p. 4.
17. Ver Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 165.
18. Sobre a questão do motivo por que a economia contém empresas (de mais de uma pessoa) e por que cada indivíduo não entra em contrato e o re-

- nova com outros, ver Ronald H. Coase, "The Nature of the Firm", in *Readings in Price Theory*, George Stigler e Kenneth Boulding, orgs., (Homewood, III.: Irwin, 1952), e Armen A. Alchian e Harold Demsetz, "Production, Information Costs and Economic Organization", *American Economic Review*, 1972, 777-795.
19. Não supomos aqui ou em outros contextos, porém, o atendimento das condições especificadas no modelo artificial dos economistas da chamada "concorrência perfeita". Um sistema apropriado de análise é apresentado em Israel M. Kirzner, *Market Theory and the Price System* (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1963). Ver também seu *Competition and Entrepreneurship* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).
  20. Ver Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect* (Homewood, III.: Irwin, 1968), Cap. 11, e as referências nele citadas. Para um levantamento recente das questões sobre produtividade marginal do capital, ver G.C. Harcourt, "Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital", *Journal of Economic Literature*, 7, no. 2 (junho de 1969), 369-405.
  21. Rawls, *Theory of Justice*, p. 12.
  22. Rawls, *Theory of Justice*, p. 14-15.
  23. Rawls, *Theory of Justice*, sec. 16, especialmente a p. 98.
  24. Aqui simplificamos o conteúdo de 5, mas não em detrimento da presente discussão. Além disso, claro, outras crenças além de 5, quando combinadas com 3 justificariam a inferência em 4, como, por exemplo, a crença no material condicional "Se 3, logo 4". É algo como 5, ainda que relevante para nossa discussão aqui.
  25. Rawls, *Theory of Justice*, p. 15.
  26. Rawls, *Theory of Justice*, p. 103.
  27. Lembre-se o leitor, porém, do motivo por que usar magnitudes de direito a coisas não capta exatamente o princípio de direito (nota c, p. 248, neste capítulo).
  28. Há alguns anos argumentou Hayek (*The Constitution of Liberty*, Cap. 3) que a sociedade capitalista, ao longo do tempo, melhora mais a sorte dos que estão em pior situação do que qualquer estrutura institucional alternativa. Usando nossa atual terminologia, argumentou que *ela* satisfaz melhor o princípio de estado final de justiça formulado pelo princípio de diferença.
  29. Isto é especialmente grave em virtude da fraqueza das razões de Rawls (sec. 82) para colocar o princípio de liberdade antes do princípio de diferença em ordenação lexicográfica.
  30. "A idéia da posição inicial é estabelecer um procedimento justo, de modo que qualquer princípio com o qual se concorde será justo. A idéia é usar a noção de justiça processual pura como base da teoria", Rawls, *Theory of Justice*, p. 136.
  31. Thomas Scanlon, Jr., "Rawls Theory of Justice", *University of Pennsylvania Law Review*, 121, no. 5, maio de 1973, p. 1064.
  32. Ver o meu "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, 13, 1968, especialmente as pp. 11-21.
  33. Rawls, *Theory of Justice*, p. 72. Rawls continua, discutindo o que chama de interpretação liberal de seus dois princípios de justiça, a qual é concebida para eliminar a influência de contingências sociais, mas que "intuitivamente, ainda parece defeituosa... por quanto permite que a distribuição da riqueza

- e da renda seja determinada pela distribuição natural de habilidades e talentos... As parcelas distributivas são decididas pelo resultado da loteria natural e este resultado é arbitrário de uma perspectiva moral. Não há mais razão para permitir que a distribuição da renda e da riqueza seja feita pela distribuição de dotes naturais do que por contingências históricas e sociais" (pp. 73-74).
34. Rawls, *Theory of Justice*, p. 104.
  35. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 311-312.
  36. Rawls, *Theory of Justice*, p. 15.
  37. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 538-41.
  38. "A fim de demonstrar-se que os princípios de justiça se baseiam, em parte, na inveja, teria que ser provado que uma ou mais das condições da posição inicial surgiram dessa propensão." *Theory of Justice*, p. 538.
  39. Por exemplo:
    1. As diferenças entre as propriedades de quaisquer duas pessoas teriam que ser moralmente merecidas. Diferenças moralmente imerecidas não deveriam existir.
    2. Diferenças entre pessoas em dotes naturais são moralmente imerecidas.
    3. Diferenças entre pessoas determinadas em parte por outras diferenças imerecidas são em si imerecidas.
  40. Rawls, *Theory of Justice*, p. 310. No restante desta seção, Rawls passa a criticar a concepção de distribuição de acordo com merecimento moral.
  41. "Nenhuma razão precisa ser dada por... uma distribuição igual de benefícios — porque isto é 'natural' — evidente por si mesmo e justo, e não precisa de justificação, uma vez que, em certo sentido, é concebido como axiomático... A suposição é que a igualdade não precisa de razões, só a desigualdade, que uniformidade, regularidade, similaridade, simetria... não precisam ser especialmente explicadas, ao passo que diferenças, comportamento assistemático, mudanças no comportamento, precisam de explicação e, via de regra, de justificação. Se tenho um bolo e há dez pessoas entre as quais devo dividirlo, e se dou exatamente um décimo a cada um, isto não exigirá, pelo menos automaticamente, uma justificação, ao passo que se me desvio desse princípio de divisão igual, espera-se que eu dê uma razão especial. É algum sentido disto, ainda que seja latente, que torna a igualdade uma idéia que nunca pareceu intrinsecamente excêntrica...", Isaiah Berlin, "Equality", reproduzido em Frederick A. Olafson, org., *Justice and Social Policy* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961), p. 131. Levando adiante a analogia com a mecânica, note-se que é uma posição teórica substantiva a que especifica um estado ou situação particulares como aquelas que não exigem uma explicação, ao passo que desvios dela devem ser explicados em termos de forças externas. Ver a discussão de Ernest Nagel da tentativa de D'Alembert de prover um argumento *a priori* para a primeira lei do movimento de Newton. [The Structure of Science, (Nova York: Harcourt, Brace, and World, 1961), pp. 175-177.]
  42. Mas ver também nossa discussão abaixo da tese de Rawls sobre habilidades naturais como bem coletivo.

43. Rawls, *Theory of Justice*, p. 179.
44. Rawls, *Theory of Justice*, p. 102.
45. Rawls, *Theory of Justice*, p. 27.
46. Rawls, *Theory of Justice*, p. 183.
47. Rawls, *Theory of Justice*, p. 102.
48. "Mas a justiça não deve ser temperada pela compaixão?" Não, pelo Estado. Quando pessoas privadas resolvem transferir recursos para auxiliar outras, isso se ajusta à concepção de justiça de direito a coisas.

## Capítulo 8 / Igualdade, Inveja, Exploração, etc. (pp. 256 a 297)

1. Para um estudo útil dos vários argumentos em prol da igualdade que não se encontram no nível mais fundamental, ver Walter J. Blum e Harry Kalven, Jr., *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, 2a. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1963).
2. Bernard Williams, "The Idea of Equality", in *Philosophy, Politics, and Society*, 2a. ed., Peter Laslett e W.G. Runciman (orgs.) (Oxford: Blackwell, 1962), pp. 110-131, reproduzido por Joel Feinberg, org., *Moral Concepts* (Nova York: Oxford University Press, 1969).
3. Williams, "The Ideal of Equality", pp. 121-122.
4. Talvez devêssemos compreender a concentração de Rawls na cooperação social como baseada nessa idéia tríplice de uma pessoa negociando com a segunda e impedindo que uma terceira negocie com ela.
5. Ver o conto de Kurt Vonnegut "Harrison Bergeron", em sua coletânea *Welcome to the Monkey House* (Nova York: Dell, 1970).
6. Ver, sobre esse argumento, Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion", *Philosophy & Public Affairs*, I, no. 1 (outono de 1971), 55-56.
7. "Os homens são, em grande parte, o que sentem que são e pensam a respeito de si mesmos o que seus concidadãos pensam a respeito deles. O progresso no respeito próprio e nas vantagens sociais ocasionado pela atenuação das desigualdades mais bárbaras do passado é uma contribuição para a civilização tão autêntica como o melhoramento das condições materiais", R.H. Tawney, *Equality* (Nova York: Barnes & Noble, 1964), p. 171. A ligação ligeiramente diferente que traço entre igualdade e auto-estima não passa, no primeiro caso, pelas opiniões de outras pessoas.
8. Compare o romance de L.P. Hartley, *Facial Justice*, e Blum e Kalven, *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, p. 74: "Cada experiência parece confirmar a sombria hipótese de que a inveja encontrará outro, e possivelmente menos atrativo, lugar onde fincar raízes." Ver também Helmut Schoeck, *Envy*, trad. por M. Glenny e B. Rose (Nova York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972).
9. Poderia alguém prosperar sem trabalhar absolutamente, e outros com trabalho repetitivo que não exige atenção constante e deixa muitas oportunidades de devaneio?
10. *The Theory of Capitalist Development* (Nova York: Monthly Review Press, 1956). Ver também R.L. Meek, *Studies in the Labour Theory of Value* (Londres: Lawrence & Wishart, 1958), pp. 168-173.

11. Ver Eugene von Böhm-Bawerk, *Capital and Interest*, vol. I (South Holland, III.: Libertarian Press, 1959), Cap. 12; e seu *Karl Marx and the Close of His System* (Clifton, N.J.: Augustus M. Kelley, 1949).
12. *Capital*, Parte I, Cap. 1, sec. I, p. 48.
13. Marx, *Capital*, Vol. I, Cap. 2, pp. 97-98.
14. Marx, *Capital*, p. 120. Por que "tragar"?
15. Compare com Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory*, vol. I (Nova York: Monthly Review Press, 1969), p. 161: "É precisamente através da concorrência que se descobre se o volume de trabalho corporificado em uma mercadoria constitui ou não um volume socialmente necessário... Quando a oferta de certa mercadoria lhe excede a demanda, isso significa que mais trabalho humano foi gasto na produção dessa mercadoria do que era socialmente necessário no dado período... Quando, porém, a oferta é menor do que a demanda, isso significa que menos trabalho humano foi gasto na produção da mercadoria em questão do que era socialmente necessário."
16. Compare a discussão dessa questão em Meek, *Studies in the Labour Theory of Value*, pp. 178-179.
17. Ver a detalhada discussão dessa teoria em Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect* (Homewood, III.: Irwin, 1962), pp. 207-271.
18. Ver Israel Kirzner, *Competition and Entrepreneurship* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).
19. Ou ele envia  $n$  diferentes ordens monetárias a  $n$  diferentes contemplados, ou  $n$  pessoas ricas cada enviam uma certa soma a um único contemplado específico. Uma vez que isso não faz diferença para nosso argumento, adotaremos a suposição simplificadora de igual número de indivíduos ricos e pobres.
20. Com  $n$  indivíduos na pobreza, a utilidade para essa pessoa de ninguém viver na pobreza é maior do que

$$\sum_{i=1}^n u_i \text{ (o indivíduo } i \text{ não está na pobreza, dado que o resto permanece na pobreza).}$$

- Este enunciado utiliza uma noção de utilidade condicional. Sobre a mesma, ver minha tese de doutoramento, inédita, "The Normative Theory of Individual Choice" (Princeton University, 1963, Cap. 4, sec. 4); e R. Duncan Luce e David Krantz, "Conditional Expected Utility", *Econometrica*, março de 1971, pp. 253-271.
21. Como se poderia pensar que foram os casos anteriores. Ver H.M. Hockman e James D. Rodgers, "Pareto Optimal Redistribution", *American Economic Review*, setembro de 1969, pp. 542-56. Ver também Robert Goldfarb, "Pareto Optimal Redistribution: Comment", *American Economic Review*, dezembro de 1970, pp. 994-996, cujo argumento de que a redistribuição compulsória é, em algumas circunstâncias, mais eficiente, é complicada pelo nosso plano de transferências interpessoais diretas.
  22. Por que não aquelas que, sem maior importância, também lhes afetam a vida, usando-se algum plano de voto ponderado (no qual o número de votos não é necessariamente proporcional ao grau do efeito)? Ver minha nota "Weighted-Voting and 'One Man-One Vote,'" in *Representation*, org. J.R. Pennock e John Chapman (Nova York: Atherton Press, 1969).
  23. Dr. Seuss, *Thidwick, the Big-Hearted Moose* (Nova York: Random House, 1948).

## Capítulo 9 / "Demoktesis" (pp. 302 a 321)

1. "Com a finalidade do Estado limitada dessa maneira à provisão de segurança externa e interna, ou à implantação de um plano de ordem jurídica, a comunidade soberana se reduz, em última análise, ao nível de uma empresa de seguros, destinada a segurar a liberdade e a propriedade dos indivíduos." Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, vol. 1 (Nova York: Cambridge University Press, 1934), p. 113. Com mais razão ainda, Gierke faria essa queixa (que outros poderiam considerar como um elogio) sobre a associação dominante de um território.
2. Para um caminho alternativo *ilegítimo* para um Estado mais extenso do que o Estado mínimo, ver Franz Oppenheimer, *The State* (Nova York: Vanguard, 1926). Embora fosse apropriado neste ensaio dissecar criticamente o caminho de Locke para um Estado mais poderoso, isso seria maçante, e trabalhos semelhantes já foram elaborados por outros autores.
3. Sobre estes últimos pontos, ver meu "Newcomb's Problem ad Two Principles of Choice", in *Essays in Honor of C.G. Hempel*, orgs. Nicholas Rescher et al. (Holland: Reidel, 1969), especialmente as pp. 135-40.
4. Ver C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (Nova York: Free Press, 1965), pp. 266-270. Uso aqui a palavra "fundamental" no sentido que lhe é dado por Hempel, e não como no Capítulo 1, acima. O requisito que exclui expressões indicadoras ("eu", "meu") de princípios morais carece de uma justificação adequada.
5. Ver Harold Demsetz, "Toward A Theory of Property Rights", *American Economic Review*, 1967, pp. 347-359.
6. "Cada um se dá a todos, de modo que... não se dá a ninguém; e desde que cada associado adquire sobre todos os outros o mesmo poder que concede a todos sobre si mesmo, cada um ganha um equivalente de tudo o que perde..." Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Livro I, Cap. 6.
7. Ver Locke, *First Treatise on Government*, Cap. 6, para sua crítica à idéia de que os pais são proprietários dos filhos, e Cap. 9, por suas objeções a que se considere a propriedade em tais casos (supondo que exista) como transitiva.
8. Na introdução a sua edição padrão de Locke (*Two Treatises of Government*, 2a. ed., Nova York: Cambridge University Press, 1967), Peter Laslett não oferece uma explicação interna do motivo por que Locke passa a escrever o *First Treatise*, e considera isso mais ou menos como uma excençicidade (pp. 48, 59, 61, 71). O fato de que as próprias idéias em desenvolvimento de Locke sobre a propriedade o tenham levado a considerar necessário analisar e distinguir-se das idéias de Filmer em tais detalhes pode parecer que é desmentido pela afirmação de Laslett à página 68, sobre as idéias de Locke sobre propriedade, mas vemos que essa afirmação não tem tal consequência, se lhe examinamos atentamente as palavras nas páginas 34 e 59.
9. Compare-se a apresentação por Locke de um argumento semelhante nas seções 116 e 117 e veja-se a seção 120, onde ele passa ilegitimamente de alguém que quer que a sociedade garanta e proteja sua propriedade para lhe permitir completa jurisdição sobre ela.

10. Ver Herbert Spencer, *Social Statics*, (Londres: Chapman, 1851), Cap. 19, o "The Right to Ignore the State", um capítulo que Spencer omitiu da edição revisada.
11. Ver Herbert Spencer, *The Man Versus the State* (Caldwell, Idaho: Caxton Printers, 1960), pp. 41-43.

## Capítulo 10 / Um Balizamento para a Utopia (pp. 324 a 358)

1. "Um estado que fosse moralmente neutro, que fosse indiferente a todos os valores que não a manutenção da lei e da ordem não despertaria absolutamente lealdade suficiente para sobreviver. Um soldado poderia sacrificar a vida pela Rainha e pelo País, mas dificilmente pelo Estado Mínimo. Um policial, acreditando no Direito Natural e no bem e no mal imutáveis, poderia enfrentar um bandido armado, mas, não, caso se considerasse empregado de uma Associação Mútua de Proteção e Seguro, formada na base de contratos cautelosos de indivíduos prudentes. Alguns ideais são necessários para inspirar aqueles sem os quais a cooperação livre com o Estado não sobreviveria." J.R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1966), p. 292. Por que supõe Lucas que os empregados do Estado mínimo não podem ser devotados aos direitos que o mesmo protege?
2. A suposição de que a oferta é sempre limitada "é banalmente válida em uma economia de troca pura, uma vez que cada indivíduo tem um estoque finito de bens para negociar. Nas economias onde ocorre a produção, a questão torna-se menos clara. A um conjunto arbitrariamente fixado de preços, um produtor pode julgar lucrativo oferecer uma oferta infinita; a realização de seus planos, naturalmente, exigirá que ele demande simultaneamente um volume infinito de algum fator de produção. Essas situações são, claro, incompatíveis com o equilíbrio, mas desde que a existência do próprio equilíbrio está em questão, a análise é necessariamente delicada." Kenneth Arrow, "Economic Equilibrium", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, p. 381.
3. Ver John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), Cap. 9, sec. 79, "The Idea of a Social Union", e Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (Nova York: Random House, 1957), pt. III, Caps. 1, 2.
4. Ver Richard Lipsey e Kelvin Lancaster, "The General Theory of Second Best", *Review of Economic Studies*, 24 (dezembro de 1956), que deu origem a uma extensa literatura a este respeito.
5. Compare com John Rawls, *Theory of Justice*, sec. 63, n. 11. Não é claro em que extensão o texto posterior de Rawls teria que ser revisto para levar explicitamente em conta este argumento.
6. Algumas teorias que dão base a essa imposição são discutidas por J.L. Talmon no *The Origins of Totalitarian Democracy* (Nova York: Norton, 1970), e *Political Messianism* (Nova York: Praeger, 1961).
7. Uma esclarecedora discussão da operação e virtudes de um sistema de filtragem semelhante é encontrada em F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), Caps. 2, 3. Alguns trabalhos de utopistas têm feito isso, até certo ponto. "[O caráter não-doutrinário

das origens das colônias comunais judaicas na Palestina] determinou-lhes também o desenvolvimento em todos os pontos essenciais. Novas formas, e novas formas intermediárias, estiveram em ramificação constante — e em completa liberdade. Cada uma delas nascia de necessidades sociais e espirituais à medida que elas surgiam — em completa liberdade e todas elas adquiriram, mesmo nos estágios iniciais, uma ideologia própria — em completa liberdade, todas elas lutando para se propagarem e disseminar e estabelecer sua própria esfera —, tudo em completa liberdade. Os paladinos das várias formas tiveram voz e os prós e contras de cada forma individual foram franca e ferozmente debatidos ... As várias formas e formas intermediárias que surgiram, dessa maneira, em ocasiões diferentes e em diferentes situações representavam diferentes tipos de estrutura social ... diferentes formas correspondiam a tipos humanos diferentes e ... da mesma maneira que novas formas se ramificaram do *Kvuza* original, novos tipos ramificaram-se do tipo *Chaluz* original, cada um com seu modo especial de ser e cada um exigindo um tipo particular de realização..." Martin Buber, *Paths in Utopia* (Nova York: Macmillan, 1950), pp. 145-146.

As pessoas envolvidas não precisam estar tentando descobrir a melhor comunidade possível; podem estar meramente tentando melhorar sua própria situação. Algumas pessoas, contudo, podem conscientemente usar e simplificar o processo de filtragem das opções das pessoas para chegar ao que (provisoriamente) julgam ser a melhor comunidade. Compare com a descrição dada por Karl Popper do processo de filtragem do método científico, conscientemente usado e do qual se participa para chegar à verdade [*Objective Knowledge* (Nova York: Oxford University Press, 1972)]. Uma vez que algumas pessoas que participam do processo de filtragem (ou dos processos de equilíbrio) terão como objetivo alcançar a meta final, enquanto isso não ocorre com outras, poderíamos refinar a idéia de um processo de mão invisível que admitisse graduações.

8. Ver Benjamin Zablocki, *The Joyful Community* (Baltimore: Penguin Books, 1971).
9. Para uma explicação recente, ver Haim Barkai, "The Kibbutz: an Experiment in Micro-socialism", in *Israel, the Arabs, and the Middle East*, orgs. Irving Howe e Carls Gershman (Nova York: Bantam Books, 1972).
10. Isto é, pensamos que se nos apresentam membros individuais do conjunto de exceções a um princípio particular, poderemos com freqüência (embora não necessariamente sempre) classificá-lo como exceção, mesmo que não satisfaça qualquer descrição explícita das exceções que pudemos oferecer antes. Enfrentar um caso particular e compreender que ele é uma exceção ao princípio leva-nos, muitas vezes, a oferecer um novo indicador de exceções ao princípio que, mais uma vez (compreendemos) não indica *todas* as exceções. Uma possível estrutura das concepções morais de uma pessoa que faz juízos morais particulares, mas é incapaz de formular princípios que, confia, não têm exceções, é discutida em meu "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, 13, 1968, pp. 1-50.
11. Estamos aqui falando de questões de emigração, isto é, de saída de uma comunidade. Cabe notar que se poderia negar a alguém ingresso em uma comunidade, da qual desejaria fazer parte, por motivos individuais ou porque ele se encarta em alguma restrição geral destinada a preservar o caráter particular da comunidade.

12. Ver Herbert Marcuse, "Repressive Tolerance", in *A Critique of Pure Tolerance*, orgs. Robert P. Wolff et al. (Boston: Beacon, 1969).
13. "Não há realmente uma solução teórica satisfatória para o problema. Se um governo federal possui autoridade constitucional para intervir pela força no governo de um Estado, com o objetivo de assegurar o cumprimento pelo Estado de seus deveres como membro da Federação, não há barreiras constitucionais adequadas contra a conversão da Federação em um Estado centralizado por um governo central vigoroso e resoluto. Se não possui tal autoridade, não há garantia adequada de que o governo federal possa manter o caráter do sistema quando governos estaduais, vigorosos e resolutos, tiram plena vantagem de sua liberdade constitucional para fazerem o que querem." Arthur W. MacMahon, org., *Federalism: Mature and Emergent* (Nova York: Doubleday, 1955), p. 139. Ver também, claro, *Federalist Papers*. Martin Diamond discute de modo interessante o assunto no "The Federalist's View of Federalism", in *Essays in Federalism* (Institute for Studies of Federalism, 1961).

## BIBLIOGRAFIA

- Alchian, Armen. "Uncertainty, Evolution, and Economic Theory." *Journal of Political Economy* 58 (1950):211-221.
- Alchian, Armen e Allen, W. A. *University Economics*, 2<sup>a</sup> ed. Belmont, Cal.: Wadsworth, 1971.
- Alchian, Armen e Demsetz, Harold. "Production, Information Costs, and Economic Organization." *American Economic Review* 62 (1972):777-795.
- American Law Institute. *Conflict of Laws; Second Restatement of the Law, Proposed Official Draft, 1967-1969*.
- Arrow Kenneth. "Economic Equilibrium." *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 4. Nova York: Macmillan, 1968, 376-89.
- Arrow, Kenneth. *Essays on the Theory of Risk-Bearing*. Amsterdã: North Holland, 1970.
- Arrow, Kenneth e Hahn, Frank. *General Competitive Analysis*. San Francisco: Holden-Day, 1971.
- Arrow, Kenneth e Hurwicz, Leonid. "An Optimality Criterion for Decision-Making under Ignorance." In C. F. Carter e J. L. Ford, orgs., *Uncertainty and Expectation in Economics*. Clifton, N.J.: Augustus Kelley, 1972.
- Ashcroft, Richard. "Locke's State of Nature." *American Political Science Review* 62, no. 3 (Setembro 1968):898-915.
- Aumann, Robert. "Markets with a Continuum of Traders." *Econometrica* 32 (1964):39-50.
- Barkai, Haim. "The Kibbutz: An Experiment in Micro-Socialism." In Irving Howe e Carl Gershman, orgs., *Israel, the Arabs, and the Middle East*. Nova York: Bantam Books, 1972.
- Bedau, Hugo. "Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice." *The Monist* 54 (Outubro 1970):517-35.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Nova York: Hafner, 1948.
- Berlin, Isaiah. "Equality." In Frederick A. Olafson, org., *Justice and Social Policy*. Englewood, N.J.: Prentice-Hall, 1961.
- Bittker, Boris. *The Case for Black Reparations*. Nova York: Random House, 1973.

- Blaug, Marc. *Economic Theory in Retrospect*. Chicago: Irwin, 1962.
- Blum, Walter e Kalven, Harry, Jr. *Public Law Perspectives on a Private Law Problem: Auto Compensation Plans*. Boston: Little, Brown, 1965.
- Blum, Walter e Kalven, Harry, Jr. *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Bohm-Bawerk, Eugene von. *Karl Marx and the Close of His System*. Clifton, N.J.: Augustus Kelley, 1949.
- Bohm-Bawerk, Eugene von. *Capital and Interest*. South Holland, III.: Libertarian Press, 1959.
- Boulding, Kenneth. *Conflict and Defense*. Nova York: Harper & Bros., 1962.
- Brozen, Yale. "Is Government the Source of Monopoly?" *The Intercollegiate Review* 5, no. 2 (1968-1969).
- Buber, Martin. *Paths in Utopia*. Nova York: Macmillan, 1950.
- Calabresi, Guido e Melamed, A. Douglas. "Property Rules, Liability and Inalienability." *Harvard Law Review* 85, no. 6(1972):1089-1128.
- Chomsky, Noam. "Introduction" a Daniel Guerin, *Anarchism: From Theory to Practice*. Nova York: Monthly Review Press, 1970.
- Coase, Ronald. "The Nature of the Firm." In George Stigler and K. Boulding, orgs., *Readings in Price Theory*. Chicago: Irwin, 1952.
- Coase, Ronald. "The Problem of Social Costs." *Journal of Law and Economics*, 3 (1960):1-44.
- Crow, James e Kimura, Motoo. *Introduction to Population Genetics Theory*. Nova York: Harper & Row, 1970.
- Dales, J. H. *Pollution, Property and Prices*. Toronto: University of Toronto Press, 1968.
- Debreu, Gerard. *Theory of Value*. Nova York: Wiley, 1959.
- Debreu, Gerard e Scarf, Herbert. "A Limit Theorem on the Core of an Economy." *International Economic Review*, 4, no. 3 (1963).
- Demsetz, Harold. "Toward a Theory of Property Rights." *American Economic Review* 62 (1972):347-59.
- Deutsch, Karl e Madow, William. "Notes on the Appearance of Wisdom in Large Bureaucratic Organizations." *Behavioral Science* (Janeiro 1961):72-78.
- Diamond, Martin. "The Federalist's View of Federalism." In *Essays in Federalism*, Institute for Studies in Federalism, 1961.
- Feinberg, Joel. *Doing and Deserving*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970.
- Fiacco, Anthony e McCormick, Garth. *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Techniques*. Nova York: Wiley, 1968.
- Fletcher, George P. "Proportionality and the Psychotic Aggressor." *Israel Law Review* 8, no. 3:367-90.
- Fried, Charles. *An Anatomy of Values*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- Friedman, David. *The Machinery of Freedom*. Nova York: Harper & Row, 1973.
- Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Gierke, Otto. *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.
- Ginsburg, Louis. *Legends of the Bible*. Filadélfia: The Jewish Publication Society of America, 1956.

- Goffman, Erving. *Relations in Public*. Nova York: Basic Books, 1971.
- Goldfarb, Robert. "Pareto Optimal Redistribution: Comment." *American Economic Review* (Dezembro 1970):994-96.
- Gray, Alexander. *The Socialist Tradition*. Nova York: Harper Torchbooks, 1968.
- Hamowy, Ronald. "Hayek's Concept of Freedom: A Critique." *New Individualist Review* (Abril 1961):28-31.
- Hanson, Norwood Russell. *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Harcourt, G. C. "Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital." *Journal of Economic Literature* 7, no. 2 (Junho 1969):369-405.
- Harman, Gilbert. "The Inference to the Best Explanation." *The Philosophical Review* 74, no. 1 (1965):88-95.
- Harman, Gilbert. "Quine on Meaning and Existence." *The Review of Metaphysics* 21, no. 1 (1967):124-51.
- Harman, Gilbert. *Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Hart, Herbert L. A. "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review* 64 (1955):175-91.
- Hart, Herbert L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Hart, Herbert L. A. *Punishment and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Hartley, L. P. *Facial Justice*. Londres: Hamilton, 1960.
- Hayek, Frederick A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Hayek, Frederick A. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Hempel, Carl G. *Aspects of Scientific Explanation*. Nova York: Free Press, 1965.
- Herrnstein, Richard. *I.Q. in the Meritocracy*. Boston: Atlantic Monthly Press, 1973.
- Hockman, H. M. e Rodgers, James D. "Pareto Optimal Redistribution." *American Economic Review* 49, no. 4 (Setembro 1959):542-56.
- Hospers, John. *Libertarianism*. Los Angeles: Nash, 1971.
- Hospers, John. "Some Problems about Punishment and the Retaliatory Use of Force." *Reason* (Novembro 1972) and (Janeiro 1973).
- Jacobs, Jane. *The Death and Life of Great American Cities*. Nova York: Vantage Books, 1963.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Traduzido por H. J. Paton como *The Moral Law*. Londres: Hutchinson, 1956.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Justice*. Traduzido por John Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
- Kessell, Reuben. "Price Discrimination in Medicine." *Journal of Law and Economics* 1, no. 1 (Outubro 1958):20-53.
- Kim, Jaegwon. "Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event." *The Journal of Philosophy* 70, no. 8 (Abril 26, 1973):217-36.
- Kirzner, Israel. *Market Theory and the Price System*. Princeton: D. Van Nostrand, 1963.
- Kirzner, Israel. *Competition and Entrepreneurship*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Krader, Lawrence. *Formation of the State*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.

- Krimmerman, Leonard e Perry, Lewis. *Patterns of Anarchy*. Nova York: Anchor Books, 1966.
- Kristol, Irving. "When Virtue Loses All Her Loveliness" — Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society.' " *The Public Interest* 17 (Outono 1970): 3-15.
- Leary, Timothy. *The Politics of Ecstasy*. Nova York: College Notes and Texts, 1968.
- Levene, Howard. "Genetic Diversity and Diversity of Environments: Mathematical Aspects." In Lucian Le Cam e Jerzy Neyman, orgs., *Fifth Berkeley Symposium on Mathematical Statistics*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Lewis, David. *Convention*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Lewontin, R. C. "Evolution and the Theory of Games." *Journal of Theoretical Biology* (1961):382-403.
- Lipsey, Richard e Lancaster, Kelvin. "The General Theory of Second Best." *Review of Economic Studies* 24 (Dezembro 1956):11-32.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Organizado por Peter Laslett. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Lucas, J. R. *The Principles of Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Luce, R. D. e Krantz, David. "Conditional Expected Utility." *Econometrica* 39 (Março 1971):253-71.
- Luce, R. D. e Raiffa, Howard. *Games and Decisions*. Nova York: Wiley, 1957.
- Machlup, Fritz. *The Political Economy of Monopoly*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1952.
- Mandel, Ernst. *Marxist Economic Theory*. Nova York: Monthly Review Press, 1969.
- Marcuse, Herbert. "Repressive Tolerance." In Marcuse, Herbert et al., *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965.
- Martin, James J. *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*. Dekalb, Ill.: Adrian Allen, 1953.
- Marx, Karl. *Das Capital*, 1. Nova York: Modern Library, n.d.
- Meek, R. L. *Studies in the Labour Theory of Value*. Londres: Lawrence and Wishart, 1958.
- Michelman, Frank. "Pollution as a Tort." *The Yale Law Journal* 80 (1971).
- Minogue, Kenneth. *The Liberal Mind*. Nova York: Random House, 1963.
- Mises, Ludwig von. *Human Action*. New Haven: Yale University Press, 1949.
- Mises, Ludwig von. *Socialism*. 2 ed. New Haven: Yale University Press, 1951.
- Mises, Ludwig von. *The Theory of Money and Credit*. 2 ed. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Mishan, E. J. "Evaluation of Life and Limb: A Theoretical Approach." *Journal of Political Economy* 79, no. 4 (1971):687-705.
- Nagel, Ernest. *The Structure of Science*. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1961.
- Nelson, Leonard. *System of Ethics*. New Haven: Yale University Press, 1956.
- Newman, Peter. *The Theory of Exchange*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965.
- Nozick, Robert. "Newcomb's Problem and Two Principles of Choice." In N. Rescher et al., orgs. *Essays in Honor of C. G. Hempel*. Holanda: D. Reidel, 1969, pp. 114-46.

- Nozick, Robert. "The Normative Theory of Individual Choice." Tese de doutorado, Princeton University, 1963.
- Nozick, Robert. "Moral Complications and Moral Structures." *Natural Law Forum* 13 (1968):1-50.
- Nozick, Robert. "Coercion." In S. Morgenbesser et al., orgs. *Philosophy, Science and Method*. Nova York: St. Martin's Press, 1969, pp. 440-72.
- Nozick, Robert. "Weighted Voting and One-Man One-Vote." In J. R. Pennock e R. Chapman, orgs. *Representation*. Nova York: Atherton Press, 1969.
- Nozick, Robert. "On the Randian Argument." *The Personalist* 52 (Primavera 1971):282-304.
- Oppenheimer, Franz. *The State*. Nova York: Vanguard Press, 1926.
- Popper, Karl. *Objective Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Proudhon, P. J. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. Londres: Freedom Press, 1923.
- Rand, Ayn. *Atlas Shrugged*. Nova York: Random House, 1957.
- Rand, Ayn. *The Virtue of Selfishness*. Nova York: New American Library, 1965.
- Rand, Ayn. *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: New American Library, 1966.
- Rashdall, Hastings. "The Philosophical Theory of Property." In *Property, Its Duties and Rights*. Londres: Macmillan, 1915.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belnap Press of the Harvard University Press, 1971.
- Roberts, Adam, org. *Civilian Resistance as a National Defense*. Baltimore: Penguin Books, 1969.
- Rothbard, Murray. *Man, Economy and State*. 2 vols. Princeton: D. Van Nostrand, 1962.
- Rothbard, Murray. *Power and Market*. Menlo Park, Cal.: Institute for Humane Studies, 1970.
- Rothbard, Murray. *For a New Liberty*. Nova York: Macmillan, 1973.
- Rousseau, Jean Jacques. *The Social Contract*. Londres Everyman's Library, 1947.
- Scanlon, Thomas M. Jr. "Rawls' Theory of Justice." *University of Pennsylvania Law Review* 121, no. 5 (1973):1020-69.
- Scarf, Herbert. "The Core of an N-person Game." *Econometrica* 35 (1967): 50-69.
- Schelling, Thomas. *The Strategy of Conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- Schelling, Thomas. "Models of Segregation." *American Economic Review* 54 (Maio 1969):488-93.
- Schoeck, Helmut. *Envy*. Nova York: Harcourt, Brace and World, 1966.
- Seligman, Martin. "Unpredictable and Uncontrollable Aversive Events." In Robert Brush, org. *Aversive Conditioning and Learning*. Nova York: Academic Press, 1971, pp. 347-400.
- Sen, Amartya K. *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-Day, 1970.
- Seuss, Dr. *Thidwick, the Big-Hearted Moose*. Nova York: Random House, 1948.
- Sharp, Gene. *The Politics of Non-violent Action*. Boston: Porter Sargent, 1973.
- Singer, I. B. *In My Father's Court*. Nova York: Farrar, Straus, and Giroux, 1966.

- Singer, Peter. "Animal Liberation." *New York Review of Books* (Abril 1973): 17-21.
- Slobodkin, Lawrence. *Growth and Regulation of Animal Populations*. Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- Spencer, Herbert. *Social Statics*, 1 ed. Londres: Chapman, 1851.
- Spencer, Herbert. *The Man Versus the State*. Ohio: Caxton, 1960.
- Spooner, Lysander. *A Letter to Grover Cleveland on His False Inaugural Address: The Usurpation and Crimes of Lawmakers and Judges, and the Consequent Poverty, Ignorance, and Servitude of the People*. Boston: Benjamin R. Tucker, 1886.
- Spooner, Lysander. *Natural Law*. Boston: Williams, 1882.
- Spooner, Lysander. *No Treason: The Constitution of No Authority*. Larkspur, Col.: Pine Tree Press, 1966.
- Spooner, Lysander. *The Collected Works of Lysander Spooner*. Weston, Mass.: M and S Press, 1971.
- Sweezy, Paul. *Theory of Capitalist Development*. Nova York: Monthly Review Press, 1956.
- Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres: Secker and Warburg, 1952.
- Talmon, J. L. *Political Messianism*. Londres: Secker and Warburg, 1960.
- Tandy, Francis. *Voluntary Socialism*. Denver: F. D. Tandy, 1896.
- Tannehill, Morris e Tannehill, Linda. *The Market for Liberty*. Nova York: Arno Press, 1972.
- Tawney, R. H. *Equality*. Londres: Allen and Unwin, 1938.
- Thomson, Judith Jarvis. "A Defense of Abortion," *Philosophy and Public Affairs* 1, no. 2 (Outono, 1971): 47-66.
- Tribe, Laurence. "Trial by Mathematics." *Harvard Law Review* 84 (1971): 1329-93.
- Trotsky, Leon. *Literature and Revolution*. Nova York: Russell and Russell, s.d.
- Tucker, Benjamin. *Instead of a Book*. Nova York, 1893.
- Tucker, Benjamin. *Individual Liberty*. Nova York: Vanguard Press, 1926.
- Vlastos, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton: University Press, 1973.
- Vonnegut, Kurt. *Welcome to the Monkey House*. Nova York: Dell, 1970.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1947.
- Weber, Max. *Max Weber on Law in Economy and Society*. Organizado por M. Rheinstein. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- Williams, Bernard. "The Idea of Equality." In Peter Laslett e W. G. Runciman, orgs. *Philosophy, Politics and Society*. 2 série. Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- Wohlstetter, Roberta. *Pearl Harbor: Warning and Decision*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1962.
- Wolff, Robert Paul. "A Refutation of Rawls' Theorem on Justice." *Journal of Philosophy* 63, no. 7 (Março 31, 1966).
- Zablocki, Benjamin. *The Joyful Community*. Baltimore: Penguin Books, 1971.

## ÍNDICE ANALÍTICO

- Acton, J.E.E.D., 144  
 agregativo, Princípio, 226-27  
 agressão, 47-50  
 Alchian, 36, 299(j), 367n9, 374n11, n18  
 Allen, W.A., 367n9  
 anarquista, e associações de proteção, 139-49, 150-51  
 animais: tratamento moral dos, 50-63; posição kantiana sobre os, 54-56; posição utilitária sobre os, 54-57; o hábito de comer, 51-54  
 Apropriação. *Ver* aquisição, Princípio de, condição lockeana, aproveitadores, 112, 289-90. *Ver também* eqüidade, Princípio de aquisição, Princípio de, 171-74, 177-79, 192, 255  
 arbitrariedade, relevância moral da, 229-44  
 Arrow, K., 299(j), 358(a), 359(d), 380n2  
 Ashcroft, R., 364n10  
 associação, 325; estabilidade da, 325-32  
 associação (agência) de proteção dominante: como monopólio *de facto*, 125-28; e a destruição de outras agências, 139-49; formação, 30-33; como monopólio virtual, 32; como Estado, 37-41, 66-68, 127-28, 130-37; e independentes, 71-73; e direitos processuais, 114-26; e a proibição da im-
- posição privada de justiça, 114-28; na proteção de terceiros (outras pessoas), 127-32; e os direitos especiais, 119-20, 125-28, 152-54. *Ver também* associação de proteção  
 ameaça inocente, 50-51  
 atividade, produtiva. *Ver também* troca  
 Aumann, R., 359(d)  
 auto-estima, 263-69  
 autodefesa: contra pessoas inocentes, 50, 78-79, 119-20; e ataque preventivo, 145-49; e agências de proteção, 142-49; na guerra, 117-18
- balizamento para a utopia, 332-49, 353-57; como terreno comum, 341-44; diferenças e, 334-43; e complexidade, 337-42; e trocas compensatórias diferentes, 338; e teoria libertária, 345-47; e o Estado mínimo, 357-58
- Barkai, H., 381n9  
 Bedau, H., 372n14  
 Bentham, J., 366n9  
 Berlin, I., 376n41  
 Bittker, B., 373n2  
 Blanc, L., 274  
 Blaug, M., 375n20, 378n17  
 Blum, W., 367n12, 377n1, n8  
 Böhn-Bawerk, E. von, 378n11  
 Boulding, J., 364n7

boicote, 32, 251(g), 252(r), 318–20, 346–47  
Brozen, Y., 364n9  
Buber, M., 352n7

Calabresi, G., 367n6  
castigo: Locke sobre, 25–26, 75–78, 114–16; direito ao, 123–25, 154–59. *Ver também* vingança, dissuasão, direitos processuais  
Chamberlain, W., 181–84, 249(f)  
Chomsky, N., 374n6  
chantagem, 99  
Coase, R., 104(n), 375n18  
compensação, 73–75, 78–80, 85–88; plena, 73–74, 82–83, 166(d) (e); mercado para a, 80, 82–83; torna o cruzamento de fronteiras permissível, 78–86; e risco, 89–92; direito de extrair, 154–57. *Ver também* compensação, Princípio de compensação, Princípio de, 92–98, 100–1, 131–33; introduz a padronização, 374n14; e a restrição preventiva, 161–64; e a proteção dos demais (terceiros, outros), 127–33; e o fornecimento de seguro contra responsabilidade, 132–33  
condição (especificação) lockeana, 101 (a) (b), 194–201, 300(n), 315–16, 347  
controle pelos trabalhadores, 273–76  
controle de aluguéis, 292–94  
cooperação social: e jogo de soma constante, 244–46; e princípio de diferença, 207–14; e igualdade, 240; e grupos, 211–13; e o indivíduo, 36; e a justiça, 201–7  
crianças: direitos dos pais sobre as, 53–55, 313n18; e o balizamento da utopia, 354  
Crow, J., 35, 360(g)  
cruzamento de fronteira. *Ver fronteira, moral*

Dales, J.H., 104(o)  
Debreu, G., 359(d)  
*demoktesis*, 316; gênese hipotética da, 305–17

Demsetz, H., 299(j), 374n18, 379n5  
Dershowitz, A., 166(f), 373n16  
desvantagens, 95–97, 100, 132; e restrição preventiva, 163–65  
Deutsch, K., 36  
Diamond, M., 382n13  
diferença, Princípio de: aplicação a macroestruturas, 220–24; igualitário, 226–29; não-neutro, 210–14; em microcasos, 249(g); termos razoáveis para a cooperação social, 207–14; como regra empírica para reparação de injustiças, 147–48  
diferenças e o balizamento da utopia, 335–42  
dilema do prisioneiro, 143–44  
direitos: de receber compensação, 154–56; imposição de, 27, 45–46, 109–11; e considerações epistêmicas, 123–25; com "ganchos", 287; e histórias hipotéticas, 318–21; à vida, 250(l); e restrições morais, 43–45; natureza dos, 106–08, 158–59; no Estado de natureza de Locke, 25; e o argumento de Sen, 184–86; dos pais, 54, 313–18; proteção contra violação dos, 42–44; pessoais, 290–94, 319; de punir (castigar), 156–61  
direito a coisas. *Ver Teoria de direito a coisas*  
direitos autorais, 161  
direitos naturais: argumento de Hart em defesa dos, 109–11; e risco, 89–91; e tradição sobre os direitos processuais, 119  
distributiva, justiça, 170–255; e arbitrariedade, 230–44; teoria de justiça de direito a coisas, 170–201; problemas causados pela cooperação social, 201–207; teoria de Rawls de, 201–48; micro e macrossituações, 220–23; teoria especial de, 236; termo não-neutro de, 170–71. *Ver também* Teoria do direito a coisas, justiça em propriedades, princípios padronizados  
drogas psicoativas, 59, 60, 238. *Ver também* Paternalismo

economia de bem-estar social, 175–76  
emigração: a partir de uma comunidade, sob o balizamento da utopia, 354; a partir de um país que adota princípios padronizados, 192–93; em modelos de possíveis mundos, 325–35  
Engenharia genética, 360(g)  
equilíbrio, processo de, 37  
eqüidade, Princípio de, 37  
evolução: e meios de filtragem, 339–42; e explicação de mão invisível, 340, 342  
escudo inocente, 50  
escravidão, 317–18, 355  
Estado: e anarquistas, 66–68; e associação de proteção dominante, 38–41, 127, 130–35; extensão do, 134–35; inconveniência do, 41(a); explicação de mão invisível do, 135–37; legitimidade do, 31–32, 153–56, 159; origem do, 20; e o dilema do prisioneiro, 143; e a imposição privada de justiça, 162–63; e direitos especiais, 66–67, 302; no estado de natureza, 152; em um mundo de certezas, 159–61. *Ver também* Estado mínimo, Estado ultramínimo, Estado extensivo, Estado não-neutro  
estado de natureza, 25–33, 152; e desvio do estado extensivo, 305–17; inconveniências do 26; e o dilema do prisioneiro, 144; direitos processuais no, 73; e proibição de atos de risco, 88–90, 107; e agência de proteção, 150–52  
estado de natureza, Teoria do 18–23  
Estado extensivo: formação (derivação), 305–16, 318–21; e a justiça distributiva, 247–48; e injustiças, 247–48; injustificável, 159–60, 324; uso pelos poderosos, 294; violação de direitos pelo, 159–60. *Ver também* "demoktesis"  
Estado mínimo, 42–43; inspirador, 324, 357; não-neutro, 294–95; reduz a manipulação pelo Estado, 294; justificação do, 67–68; e o Estado ultramínimo, 42–43, 130–33, 136–37; e a utopia, 357–58. *Ver também* vigilante noturno, o Estado como; Estado ul-

tramínimo; associação de proteção dominante  
Estado ultramínimo, 42–44, 136–37; proponentes do, 43–47; a partir do estado de natureza, 67; transformado, 67, 130–33. *Ver também* Estado mí-nimo  
Explicação: com dados subdeterminados, 304; potencial, 21–23; unificada e princípios padronizados, 236–38. *Ver também* explicação fundamental, explicação de mão invisível, explicação de mão oculta  
explicação fundamental, 21; esclarecimento da, 22–23; e a mão invisível, 33–35; da esfera política, 21–23  
explicações da mão invisível, 33–38, 365n13; exemplos de, 35–37; do mercado, 33; da moeda, 33; qualidade satisfatória da, 33–35; do estado, 37–41, 67, 135–37. *Ver também* mão invisível, Processo de  
explicação da mão oculta, 34–35  
exploração, tese marxista de, 276–85  
expressões indicativas, e princípios morais, 45, 304, 350n4  
externalidades: internalização das, 305–7; do conhecimento, 268, 347

Feinberg, J., 372n10  
filantropia, 94, 287–90  
filosofia política, 18; e agressão, 47; questão fundamental da, 18; relação com a filosofia moral, 20–22  
fins (objetivos) morais, 43–45, 69(f), 192  
fins, pessoas como, 46–48, 245  
filtragem, meios (dispositivos) de, 37–38, 338–42  
financiamento do Estado: loteria, 41(d); penalidades retributivas, 102(g)  
Fletcher, G.P., 102(h)  
Friedman, D., 363n4, 374n17  
Friedman, M., 363n4, 374n17  
fronteira, moral, 73–75; cruzamento da, 89–90, 97, 100, 101; cruzamento não-noturno, o Estado como; Estado ul-

- Gardner, M., 370n2  
 George, H., 195  
 Gierke, O., 379n1  
 Ginsburg, L., 360(g)  
 Goffman, E., 367n4  
 Goldfarb, R., 378n21  
 Gray, A., 250(k), 360(f)  
 Guerin, D., 373n6
- Hahn, F., 359d  
 Hamowy, R., 251(m), 368n16  
 Hanson, N.R., 363n1  
 Harcourt, G.C., 375n20  
 Harman, G., 365n6, 369n10  
 Hart, H.L.A., 88, 108–11, 365n15, 367n12, 368n1, 369n2n3  
 Hartley, L.P., 377n8  
 Hayek, F.A., 36, 178, 180, 251(m), 234, 365n13, 373n4, 375n28, 380n7  
 Hempel, C.G., 363n2, 379n4  
 Herrnstein, R., 35  
 Hockman, H.M., 349n21  
 Hohfeld, W., 195  
 Hospers, J., 363n4, 365n7  
 Hurwicz, L., 358(A)

igualdade, 256–59; e o princípio de diferença, 226–29, 239–43; e a inveja, 263–68; e igual poder político, 293–95; de oportunidade, 259–62; e auto-estima, 266–68. *Ver também* Princípios igualitários  
 independentes, 114, 134; imposição de justiça pelos, 71–73, 127; imposição privada de justiça (justiça com as próprias mãos) 106–07  
 individualismo metodológico, 37  
 intermediários, 33, 79  
 inveja, 249(e), 263–69; comparada com outras idéias, 297(b); e a teoria de Rawls, 231–46; e auto-estima, 263–69

Jacobs, J., 36  
 justiça em propriedades, 172–74, 177–81. *Ver também* Teoria de direito a coisas

Kalven, H., 367n12, 337n1, n8  
 Kant, I., 47, 245, 365n4, 366n1

- Katz, J.J., 371n7  
 Kaessel, R., 365n16  
 Kim, J., 24(c)  
 Kimura, M., 35, 360(g)  
 Kirzner, I., 278, 375n19, 378n18  
 Krader, L., 370n13  
 Krantz, D., 378n20  
 Kristol, I., 373n4  
 Krystofiak, T., 366n10
- Lancaster, K., 380n4  
 Laslett, P., 363n1, 369n6, 370n1  
 Leary, T., 398(d)  
 legitimidade do Estado, 32, 153–56, 158–60  
 Levene, H., 360(g)  
 Lewis, D., 372n14  
 Lewontin, R.C., 360(g)  
 liberdade, prejudicando princípios igualitários, 184. *Ver também* direitos  
 Lipsey, R., 380n4  
 Locke, J., 23–26, 32–33, 71, 74, 151–52, 156–57, 174, 193–97, 242, 313–17, 313n1, 364n10, 367n5, 369n6, 370n1, 371n8, n9, 379n7, n8  
 Lucas, J.R., 380n1  
 Luce, R.D., 370n3
- Machlup, F., 364n9  
 MacKay, J.H., 373n6  
 MacMahon, A., 382n13  
 Madow, H., 36  
 maná caído do céu, modelo do, 215, 236  
 Mandel, E., 378n15  
 máquina de experiências, 58–60  
 Marcuse, H., 382n12  
 marginal, produto, 177–78, 206–7, 251(n)(o)(q); e modelos de possíveis mundos, 326–31  
 mercado: coordena ações, 183–84; proporciona trabalho expressivo, 271–73; fábricas geridas (controladas) pelos trabalhadores no, 274–77  
 Martin, J.J., 363n4  
 Marx, K., 251(o), 276–85, 300(p), 378n12, n14  
 McCormick, G., 68(b)  
 meios de desenho, 338–41

- meios, uso de pessoas como, 46–48, 61–62, 85; e a teoria de Rawls, 244–46; e o utilitarismo, 54–57, 60–61  
 Meek, R.L., 377n10, 378n16  
 Melamed, D., 367n6  
 merecimento, 175, 179, 231–34, 241–43, 261–62  
 Michelman, F., 104(o)  
 Minogue, K., 250(i)  
 Mises, L., 365n12, 372n14  
 Mishan, E.J., 368n15  
 modelo de mundos possíveis, *ver* utopia, modelo de mundos  
 moeda, explicação da mão invisível, 33  
 monopólio e serviços de proteção, 33  
 monopólio da força: condenado pelos anarquistas, 66–68; como condição para o Estado, 39; *de facto*, 125–27; exercido pela associação de proteção dominante, 130, 132–35
- Nagel, E., 376n41  
 Nelson, L., 366n11  
 Newman, P., 367n8
- Oppenheimer, F., 379n4  
 Orwell, G., 55  
 Owen, R., 341
- pacifismo, 137(a)  
 pacto social, 152  
 paternalismo, 30; e comunidade, 348; vinculado a razões, 43, 49–50, 74–76, 104(k), 126; e o balizamento para a utopia, 345  
 Platão, 221  
 Política, Filosofia, 18; e a agressão, 47–48; questão fundamental da, 18–19; relação com a filosofia moral, 21  
 Política, Teoria, 20–23  
 poluição, 94–95  
 Popper, K., 380n7  
 posição inicial: e a arbitrariedade dos dotes naturais, 243–44; inclui argumento de processo, mas não pode levar a um princípio de processo fundamental, 223–25, 227, 230, 252(s); concentra-se na pessoa, 208; repetida, 229; limitada a escolher princípios de resultado final como fundamentais, 214–20  
 Princípio de Peter, o, 36  
 Princípio VII: e igualitarismo, 227–28; e pacifismo, 137(a); e a regra da necessidade, 78–79  
 Princípios de fim último, *ver* Princípios de resultado final  
 Princípios de repartição corrente, 174–76, 224–25  
 Princípios de resultado final, 174–76; e a posição inicial, 214–20; e fontes de renda, 189–91  
 Princípios históricos, 173–80, 215–20; o amor como relacionamento histórico, 187  
 Princípios igualitários: e o princípio de diferença, 226–29, 239–43; e a inveja, 263–69; derrubados pela liberdade, 184; e o controle das empresas pelos trabalhadores, 274  
 Princípios padronizados, 176–81, 235–41; e o princípio de diferença, 224–26; e a emigração, 192–94; e a família, 186–88; que exigem redistribuição, 187, 189–94; e a concentração dos contemplados, 189; condições suficientes para existirem, 225–26; e os direitos às coisas, 186; e as explicações unificadas, 237–38; perturbados pela liberdade, 180–84, 236–37; e as transferências voluntárias, 256–57, 272, 275, 287–90; e o princípio de compensação, 374n14  
 Processos de mão invisível: monopólio *de facto*, 132; e jogos de coordenação, 159–60; e macroestados, 88–89; como contrato social, 150–51  
 produtos sociais, 113  
 proibição: e cruzamento de fronteira, 75, 85–87; e medo, 80–85; ao ingresso em associações de proteção, 139–48; do último componente necessário para cometer-se um delito, 146–49, 162–63; moral, 146–49, 162–63; e a neutralidade, 294–95; e a natureza não-global do medo, 84–85; da imposição privada de justiça, 106–8; de atos de

risco, 87–101; de imposição privada de direitos não-confiável, 114–27  
propriedade: considerações favoráveis a, 196–97; e a poluição, 93–95  
propriedade, direitos de, 190–2; e externalidades, 306–7; em pessoas, 191–92, 245–46, 306–17; e redistribuição, 186–93; e os direitos de terceiros, 291–92  
proteção: anarquista condena o monopólio de, 66–67; e a associação de proteção dominante, 39–41; 127–32; o Estado proporcionando, 39–43  
proteção, associações de, 27–30; como negócio, 27–28; agência proscrita, 32; e a “retaliação” privada, 30; e pagamentos retributivos, 102(g); direitos das, 107. *Ver também* associação de proteção dominante  
Proudhon, P.J., 41(a), 341  
punição. *Ver* castigo

Raiffa, H., 370n3  
Rand, A., 250(l), 373n15, 380n3  
Rawls, J., 108, 111, 201–48, 249(g), 250(l), 297(b), 351n5, 365n2, n5, 368n1, 369n4, 373n1, 374n12, n16, 375n21–23, n25–26, n29–30, n33, 376n34–37, n40, n42, 377n43–47  
Rawls, Teoria de Justiça de, 202–48.  
*Ver também* princípio de diferença, posição inicial, princípios de resultado final, desigualdade  
recusa em participar (excluir-se), 193  
retificação (reparação), princípio de: não-redistributivo, 42, 173–74, 192–93, 224, 246–47  
redistribuição, 159, 295–97; em comunidades e nações, 345–48; vinculada a razões, 43; e seguro de responsabilidade, 132; e o Estado mínimo, 40–41, 130–32; e princípios padronizados, 187; e filantropia, 287–90; e propriedade em pessoas, 191–92, 243–46; e direitos de propriedade, 186–93; e proteção de outras pessoas (terceiros), 163–64  
Rescher, N., 370n2  
responsabilidade: teoria do balde, 149; graus de, 76–78; pelos demais, 149,

108–11; na esfera política, 117–18; Rawls sobre, 231; de empresas, 153; seguro por, fornecido pelo poder público, 132; dos agentes do Estado, 153  
restrições libertárias: análogo a não-agressão entre nações, 49–50; argumento formal que leva às, 48–50  
restrições morais, 43–51; natureza absoluta das, 68(b); e os animais, 50–58; baseada em, 63–66; tese do contrato sobre as, 156–58; diferentes de objetivos, 43–46, 69(f); argumento formal que leva às, 48–50; e os direitos de propriedade, 190–91; fundamentos lógicos das, 45–49; e direitos, 43–45; e redistribuição, 191–93; o Estado viola as, 66–67  
Rheinstein, M., 365n14  
risco, 87–91; em sociedades capitalistas e socialistas, 278–79, 283–84; e o ataque antecipado, 145–46; e restrição preventiva, 161–63; e a imposição privada de justiça, 106–8, 122–25. *Ver também* compensação, princípio de risco duplo de condenação, 155–56  
Roberts, A., 364n11  
Rodgers, J.D., 378n21  
Rothbard, M., 104(o), 105(q), 363n4, 366n2, 372n12, 373n15  
Rousseau, J.-J., 379n6  
sacrifício: do indivíduo, 47–48; de outros, 54–55, 60–63; e ultrarismo, 55–56  
Scanlon, T., 226, 228, 375n31  
Scarf, H., 359(d)  
Schelling, T.C., 35, 214, 335n2, 370n4, 372n14  
Schoeck, H., 377n8  
Schumpeter, J., 285  
Seligman, M., 367n10  
Sen, A.K., 184–86, 255(b)  
Seuss, dr., 378n23  
Sharp, G., 364n11  
Singer, I.B., 364n5  
Singer, P., 366n11  
significado da vida, e teoria moral, 66–67  
Slobodkin, L., 35

Smith, A., 33, 36  
socialismo, 183, 247, 273–74, 276, 283–84, 361(l), 350  
Spencer, H., 380n10, n11  
Spooner, L. 363n4  
Sweezy, P. 281  
Talmon, J.L., 380n6  
Tandy, F., 363n4  
Tannehill, L., 363n4, 364n11  
Tannehill, M., 363n4, 364n11  
Tawney, R.H., 377n7  
Thidwick, o alce bondoso, 291–92  
Teoria anarquista, 18–20; por que os anarquistas condenam o Estado, 63–68  
Teoria do estado de natureza, 18–23  
Teoria do direito a coisas, 170–201, 205, 212, 214–20, 236–37, 242–43, 246–47, 260–62, 269–70; *versus* princípios de resultado final, 174–76; direitos a coisas, não-superficiais, 222–24; e igualdade, 256–57; e produtividade marginal, 206; e bens (dotes) naturais, 242–43; não-orgânica e agregativa, 226–27; não-distribuída de acordo com o merecimento, 234; não-padronizada, 223–25; *versus* princípios padronizados, 176–81; e direitos, 262, 290–93; três princípios de, 171–74  
Teoria libertária: desacordos com a, 160–61, 355; e o balizamento para a utopia, 344–48; e a manutenção de macrorrazões, 360(g); envolvendo o indivíduo, 101(b); autores sobre a, 363n4  
Teoria do trabalho como valor, 276–85  
Teoria Política, 20–23  
Thomson, J.J., 365n7, 377n6  
Tocqueville, A. de, 352  
trabalho expressivo, 269–73  
trabalho forçado, 188–90  
transferência, Princípio de, 171–74, 178, 224  
Tribe, L., 369n5  
Tristan, F., 341  
troca: divisão dos benefícios de trocas voluntárias, 78–80, 98–100; explicação pelos economistas, 103(i) (j); e a teoria do trabalho como valor, 283–84; produtiva, 98–100; e a cooperação social, 205–6; e o tratamento de pessoas como meios, 46–47; voluntária, 171–74, 177–79, 215(o), 285–87  
Trotsky, L., 264, 267, 334  
Tucker, B., 363n4  
utilitarismo: e os animais, 54–57; e a teoria da dissuasão, 77–78; como resultado final, 174–76, 215–16, 224–25; e as pessoas, 54–58, 60–61; não deve ser visto como processo de princípio, 224; e direitos, 43–45; e os preceitos habituais de justiça, 218–19  
utopia, 324–58; concepção dual de utopia, 356; fins (objetivos) dos autores utopistas, 352–55; balizamento para a, 332–50, 353–58; meios para implantar a, 350–52; processo substituído por fins, 356; resultados, 355–57; três tipos de, 343; e experimentação utopista, 333, 338–42, 353, 356; modelo de mundo, 324–335  
vigilante-noturno (guarda-noturno), o Estado como, 40–43. *Ver também* Estado mínimo  
Vlastos, G., 374n9  
Vonnegut, K., 377n5  
vingança, 75–78, 83–84; e autodefesa, 77–78  
Warren, J., 341  
Weber, M., 38, 135, 365n14  
Williams, B., 257–59, 348n2, n3  
Wisdom, J., 250(h)  
Wittgenstein, L., 113  
Wohlstetter, R., 36  
Wolff, R.P., 374n12  
Zablocki, B., 381n8